

اصول الفقه

في مباحث الالفاظ والملازمات العقلية
ومباحث المحجة والاصول العملية

للعامة محمد رضا المظفر مدظن العباس علي الزاوي السبزواري

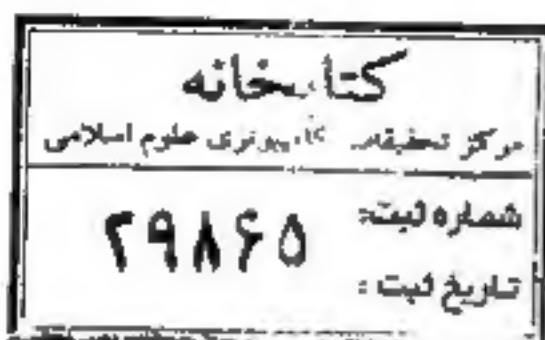
الطبعة الثانية: الطبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

أصول الفقه



موضوع: ۱۷ (فقه و حقوق) ۱۹۸

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب و دانشجوین)

۹۷۸

شماره انتشار کتاب (چاپ اول):

۲۳۰۱

مجموع انتشار (چاپ اول و بار چاپ)



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

مطهر، محمد رضا، ۱۹۰۶ - ۱۹۶۵.
اصول الفقه فی مباحث الاصلیة والملازمات الفقهیة ومباحث المحجة والأصول الفقهیة / تألیف محمد رضا
المطهر العظمی عباس علی زهری سزوری - - (تألیف ۱۲) - - (مؤسسه بوستان کتاب (مرکز طباعة والنشر
التابع لمكتب الإعلام الإسلامی). ۱۳۸۰ ش.

[۱۹۶۲] ص. - (مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۸) (اصول فقه، ۱۷، فقه و حقوق، ۱۹۸)
ISBN 978 - 964 - 348 - 429 - 3، ۷۰۰۰۰ ریال، ۳

مهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
ص. ع. به انگلیسی
Allameh Mohammad Rida al-Makharfi (GH). Usul al-Fiqh
[The Principles of Fiqh]

کتابخانه ص. : [۱۳۷۰] - ۱۳۷۲، همچنین به صورت زیر نویس.
چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
۱. اصول فقه شریعت. الف. زهری سزوری، عباس علی، ۱۳۵۸ - - مصحح. الف. دفتر تبلیغات
اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

۲۹۷/۳۶۲

۶ الف ۶ / م ۱۹۷۸/۵۲

۱۳۸۷

أصول الفقه

في

مباحث الألفاظ والملازمات العقلية
ومباحث الحجة والأصول العملية

طبعة منقحة



للعلامة محمد رضا المظفر

مركز تحقيق التراث

التحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري

بوستچی
۱۳۸۷

- المؤلف: العلامة محمد رضا المظفر • المحقق: عباس علي الزارعي السبزواري
- الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر الجامع لمكتب الإعلام الإسلامي)
- المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب • الطبعة: الخامسة / ١٤٢٩ ق، ١٣٨٧ ش
- الكمية: ٢٠٠٠ • السعر: ٢٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

- ✓ العنوان: قم، شارع شهيد (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧٧٤٢١٥٥ - الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦
- ✓ المعرض المركزي (١): قم، شارع شهيد (يتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر بحضر إثنين عشر ألف عنواناً من الكتب)
- ✓ المعرض الفرعي (٢): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثالث (يشترك الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥)
- ✓ المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، محشم ياسر، الهاتف: ٢٢٣٣١٧٢
- ✓ المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٣٢٢٠٣٧٠
- ✓ المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سبها ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢
- ✓ التوزيع: بكتا (توزيع الكتب الإسلامية والإنسانية) طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق پامشاد، الهاتف: ٨٨٩٤٠٢٠٢
- ✓ وكالات بيع كتب المؤسسة في البلد وخارجه (المنضم إلى ورقة الاستطلاع للأثر في نهاية الكتاب)

البريد الإلكتروني: E-mail:bustan@bustaneketab.com

استلام الرسالة (SMS): ٩٠٠٠٢١٥٥

الأثار الحديثة في المؤسسة والمعرض إليها هي «وب سايت»

<http://www.bustaneketab.com>

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

- أعضاء لجنة دراسة الإصدارات • أمين لجنة الكتاب: بهداد آهنگر • المخلص العربي: سبيله خاني • المخلص الإنجليزي: بهداد محمد مطورمان • فيها: مصطفى محمود علي • المنتقد: الهام قره گوزلو، سيد محمد ركني، محمود عباسي، مصطفى عسكري نسب،
- سيد حمدي و داود آوريد، تنظيم صفحات الكتاب: حسين محمدي و احسانعلي، التخطيط: محمد سبحاني، علي ميرزي،
- روح الله بيگي، سيد حسين حسيني، بيژن سرياني، سيد محمود كريمي، طه تقي، خلاصه رضا منصومي، جليل حبيبي و محمد بهداد
- مصطفوي • مراقبة التخطيط: ولي قرباني • المراجعة الفنية لتنظيم صفحات الكتاب: سيد علي قرباني • تصحيح الغلطات: محمود نهايي • مدير الإنتاج: بهدادعلي آهنگر • الإهداء: سيد رضا محمدي • طلبات الطبع: علي عليزاده وبقيّة الزملاء
- شؤون الطباعة: محمد مهدوي وبقيّة الزملاء في قسم التلوين والمراقبة، الطباعة والتجليد.

• رئيس المؤسسة

السيد محمد كاظم الشمس

دليل الكتاب

٧	مقدمة الناشر.....
٩	مقدمة المحقق.....
١٩	المدخل.....
٢٥	المقدمة.....



٦٦	الباب الأول: المشتق.....
٧٤	الباب الثاني: الأوامر.....
١١٥	الباب الثالث: النواهي.....
١٢٠	الباب الرابع: المفاهيم.....
١٥١	الباب الخامس: العام والخاص.....
١٨٣	الباب السادس: المطلق والمقيّد.....
٢٠٦	الباب السابع: المُجمل والمُبيّن.....

المقصد الثاني: الملازمات العقلية

٢٢٣	الباب الأول: المستقلات العقلية.....
٢٤٩	الباب الثاني: غير المستقلات العقلية.....

المقصد الثالث: مباحث الحجّة

٣٦٣	تمهيد
٣٦٦	المقدمة
٤٠٩	الباب الأول: الكتاب العزيز
٤١٧	الباب الثاني: السنّة
٤٥١	الباب الثالث: الإجماع
٤٧٣	الباب الرابع: الدليل العقلي
٤٨٧	الباب الخامس: حجّة الظواهر
٥٠٧	الباب السادس: الشهرة
٥١٣	الباب السابع: السيرة
٥١٩	الباب الثامن: القياس
٥٤٣	الباب التاسع: التعادل و التراجع



مركز بحوث و توثيق علوم اسلامی

المقصد الرابع: مباحث الأصول العملية

٦٠٢	الاستصحاب
-----	-----------

الفهارس العامة

٦٦١	١- فهرس الآيات الكريمة
٦٦٤	٢- فهرس الأحاديث
٦٦٦	٣- فهرس الأعلام
٦٦٩	٤- فهرس الكتب الواردة
٦٧٠	٥- مصادر التحقيق
٦٧٨	٦- فهرس الموضوعات

مقدمة الناشر

يعتبر آية الله الشيخ محمد رضا المظفر (قدس الله سره الشريف) من العلماء الأفاضل في مجال الإبداع والتجديد، فقد سعى ﷺ لوضع أسس جديدة لبناء منهج حديث في الحوزة العلمية، يتلاءم و متطلبات الحياة المعاصرة.

وكل من عرف العلامة المظفر أو عاصره أو تتلمذ عليه يقرأ في شخصيته عنصري الجودة والعدالة، محاولة تقديم تصور عن الإسلام بأساليب جديدة، كإنشاء كلية منتدى النشر، التي وضع البذرة الأولى لها وراح يتعاهدها ويسقيها ومن فكره النير وذهنه الوفاة وتخرج منها جيل صالح من العلماء والأدباء والمفكرين.

إن من أهم نتاجاته ﷺ في رقد المناهج الدراسية للحوزة العلمية كتابي: المنطق و علم أصول الفقه، و اللذين احتلّا محل الصدارة في الجامعات الدينية، بل و الأكاديمية أيضاً، حيث لازال هذا الكتاب محافظاً على نظارته وجذته.

ومن البديهي أن أسلوب هذين الكتابين يشكل قاعدة رصينة و أساساً متحكماً لصياغة مناهج جديدة على غرارهما تفي بحاجة الدارسين والباحثين، ونظراً لعدم توفر البديل المناسب لهما ارتأينا أن نجدد طباعة كتاب أصول الفقه، الذي طبع مراراً في مؤسسات مختلفة، ومنها مركزنا - مركز النشر - إلا أن كل هذه الطباعات لا تخلو من الأخطاء المطبعية، مضافاً إلى عدم ذكر ما أخذ الكتاب، و عدم ضبطه من جهة قواعد اللغة العربية، الأمر الذي دعا الفاضل المحترم حجة الإسلام عباس علي زارعبي إلى أن ينهض بمسؤولية تحقيق الكتاب، خصوصاً و أنه قد درّسه على شكل دورات مختلفة في الحوزة العلمية، و استفاد من كثير من النسخ المصححة لأساتيد آخرين، فعمل على تصحيح الكتاب و إزاحة الأخطاء المسلّم بها، و الاهتمام بالجانب الأدبي منه، مع ذكر المصادر التي استمد المؤلف و أخذ منها.

كما لا يفوتنا أن نشير إلى دور الفاضل حجة الإسلام الشيخ نعمه الله جليلي الذي ضبط نص الكتاب و راجعه و كذلك إلى دور الشيخين الفاضلين: أحمد عابدي و رضا مختاري اللذين اطلعاعلى الكتاب و

أفادانا ببعض الملاحظات النافعة.

ونود الإشارة إلى أن هذا الكتاب لازال يعتبر من أهم الكتب للمراحل الأولى في دراسة السطوح العالية في جامعاتنا الدينية مادام لم يُطرح ما هو أفضل منه. فلام على تلك الروح المقدسة التي جاهدت في الله فأنارت و خلّفت لنا هذا التراث العظيم فأضاءت، وسلام على المظفر يوم ولد و يوم التحق بركب السعداء و يوم بيعت حياً، والحمد لله أولاً و آخراً.

مؤسسة بوستان كتاب

(مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)



مركز تحقيق تكملة نصوص أسدي

مقدمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد ﷺ وآله الطاهرين المعصومين عليهم السلام.
ينبغي تقديم مقدمة، وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: علم الأصول و تطوره التاريخي

و يمكن تقسيم تاريخ علم الأصول إلى ثلاث دورات:



مركزية تكبير علوم

الدورة الأولى: دورة التأسيس

أول من أسس علم أصول الفقه وفتح بابه ورشخ قواعده هو الإمام الهمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام، كما قال العلامة السيد حسن الصدر في كتاب «تأسيس الشيعة»: «أول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتح مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، وقد أمليا أصحابهما قواعد، وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنفين فيه بروايات مسندة إليهما»^١.

و يشهد على ذلك ما في كتب الحديث من الروايات التي ترتبط بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كأصل البراءة والاستصحاب وحجية الظاهر، وغيرها من القواعد الأصولية.

وقد صنف بعض المتأخرين كتباً فيها الأحاديث المأثورة عنهم في قواعد الفقه:

منها: كتاب: «أصول آل الرسول صلى الله عليه وآله» في استخراج أبواب أصول الفقه من الروايات، ألفه العلامة السيد الشريف ميرزا محمد هاشم ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الخوانساري، المتوفى

سنة ١٢١٨ هـ.

و منها: كتاب «الأصول الأصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية» للعلامة السيد عبد الله بن محمد الرضا شير الحسيني الكاظمي، المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ.
و منها: بحار الأنوار، ج ٢.

الدورة الثانية: دورة التدوين

«علم أن علم الأصول وإن أسس في عصر الإمامين الصادقين (عليه السلام) - كما أشرنا - ولكنه لم يكن مدوّنًا وفي أول من قام بتدوينه خلاف؛
قال السيوطي في محكي كتاب «الأوائل» «وَلَمْ يَنْصَفْ فِي أُصُولِ الْفَقْهِ، الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ»^١ و صرح بذلك صاحب «كشف الظنون»^٢.
و قيل يحصل أن يكون أنا يوسف معروف بن إبراهيم الذي كان سابعاً على الشافعي قال ابن حنكأ: «هو أول من وضع الكتاب في أصول الفقه على مذهب [أبيه] أبي حنيفة»^٣.
و قيل يحصل أن يكون محمد بن الحسن الشيباني فقيه العراق، لأنه توفي سنة ١٨٢ هـ أو سنة ١٨٩ هـ، والشافعي مات في سنة ٢٠٤ هـ وقد صرح ابن النديم في «الفهرست»^٤ بأن الشيباني من مؤلفاته الكثيرة تأليف سُمّي به «أصول الفقه»^٥.
ولكن التحقيق - كما يظهر من كتاب «تأسيس الشيعة»^٥ للعلامة السيد حسن الصدر أن أول من صنف في بعض مسائل علم الأصول هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٧٩ هـ، تلميذ الإمام الصادق (عليه السلام)، صنف كتاب «الألفاظ ومباحثها»، ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل بقطيس تلميذ الإمام الكاظم (عليه السلام)، صنف كتاب «اختلاف الحديث ومثاله»

الدورة الثالثة: دورة الاستناد

ثم جاءت الدورة الثالثة، وهي دورة الاستناد، إلى قواعد أصول الفقه في مقام الاستنباط وهذه الدورة لا تتقدّم على العيبة الكبرى.
و أول من استند إلى أصول الفقه واعتمد عليه في مقام الاستنباط الشيخ الجليل حسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمسك بعجل آل الرسول»، وهو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه وهو

١. الوسائل في مسطرة الأوائل ١٠٣

٢. كشف الظنون ١: ١١١

٣. تاريخ ابن حنكأ ٢: ٦٣

٤. الفهرست لأبي النديم ٢٨٥

٥. تأسيس الشيعة ٣١٠

أول من هذب الفقه واستعمل النظر، وفنى البحث عن لأصول والمروع في ابتداء العيبة الكبرى.
ثم اقتفى أثره ابن الجعيد المعروف بالإسكافي، وهو أستاذ الشيخ المفيد
ثم وصل الدور إلى محمد بن محمد بن يعقوب بن عبد السلام المعروف بـ «الشيخ المفيد»، فآلف كتاب
«التذكرة بأصول الفقه»، واعتمد على الأصول في مقام الاستنباط
ثم انتقل الدور إلى تلامذته

منهم السيد الأجل السيد المرتضى المنقّب بـ «علم الهدى» (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) ومنهم شيخ
الطائفة أبو جعفر محمد بن حسين بن علي الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ) ومنهم سلا بن عبد العزيز
الديلمي (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) فقد صنف الأول كتاب «الدريّة إلى أصول الشريعة»، والثاني كتاب «العدة
في أصول الفقه»، والثالث كتاب «التحريم».

وبعد الشيخ الطوسي توقف سير البحث عن طرق السابقين ونقدها، وذلك لحسن ظنّ تلامذه
الشيخ بما أسبغته، وأفتى به في كتبه واستمرت هذه الحالة مدة تقرب من قرن، إلى أن وصلت النوبة
إلى سبط النسخ ابن إدريس الحلي (المتوفى سنة ٥٩٨ هـ)، فأقام مجلس البحث والعقد، وآلف في الفقه
الاستدلالي كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى».

وبعد ابن إدريس وصل الدور إلى المحقق الحلي، صاحب «شرائع الإسلام» (المتوفى سنة ٦٧٦ هـ)
فآلف في أصول الفقه كتاب «نهج الوصول إلى معرفة الأصول»، وكتاب «معارض الوصول إلى علم الأصول»
إلى أن وصلت النوبة إلى العلامة علي الإطلاقي أبي منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن
مظفر (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ)، فالعلامة بعد الفقه وسطر في كتب القوم آلف كتاباً قيمه في علم الأصول
منها كتاب «غاية الوصول في شرح مختصر الأصول» و«اسكت البدعة في تحرير الدريعة» و«نهج الوصول إلى علم
الأصول» و«متهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول» و«تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول» و«مبادئ
الوصول إلى علم الأصول» وهذه الكتب صارت محطاً لبطار العلماء، لاسيّما كتاب «معارض الوصول» الذي
تصدى لشرحه جمع من العلماء، بل كانت هذه الكتب مدار البحث والتحقيق إلى زمان الشهيد الثاني
(المتوفى سنة ٩٦٥ هـ) وقد آلف الشهيد الثاني كتاباً سماه «تمهيد القواعد»

ثم آلف ابن الشهيد الثاني أبو منصور جمال الدين حسن بن ريس الدين (المتوفى سنة ١٠١١ هـ) كتاباً
سماه «معالم الدين» وهذا الكتاب لسلسلة عجيبة وجوده جمعها، وسهولة تناوله صار مدار البحث و
الدرس بين الأكابر، فأقبلوا عليه بالتحشيه والتعليق وشرح

وهي القرن الثالث عشر يلعب العناية بعلم الأصول مرتبةً انصفت بالإطباب والتطويل، فآلفوا كتباً
مفصلة ومبسوطة في علم الأصول منها كتاب «مبادئ المترشدين» للشيخ محمد تقي الاصفهاني،

وكتاب «قوانين الأصول» للمحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ هـ، وكتاب «الفصول» للشيخ محمد حسين الأصمعي المتوفى سنة ١٢٦١ هـ، وكتاب «مرآة الأصول» للشيخ الأعظم الأنصاري (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ)

وشرع الدور الآخر من زمان المحقق الشيخ محمد كاظم الحراساني (المتوفى ١٣٢٩ هـ) الملقب بـ «الآخوند الحراساني»، فإنه يادر إلى تجميع الأصول وتحريرها عن الفصول، ورتبها على وجه أيق، و ألف كتاب «كفاية الأصول»، وصار هذا الكتاب من الكتب لأصولية المتداوله عند دارسي العلوم في الحوزات العلمية وغيرها، بل صار محط أنظار لأساتذة وأهل العلم والتحقيق

وبعد انتهاء دور المحقق الحراساني انتقل الدور إلى تلامذته، لا سيما الأعلام الثلاثة

١ المحقق الميرزا حسين النائيني (المتوفى ١٣٥٥ هـ)

٢ المحقق السيح محمد حسين الإصمعي معروف بـ «كُمباني» (المتوفى ١٣٦١ هـ)

٣ المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفى ١٣٦١ هـ)

فهؤلاء الأعلام الثلاثة قد اکتبوا على تهذيب علم الأصول وعميقه وتربيته فخرج من معهد بحوثهم ومجلس درسيهم كثير من العلماء والمجاهدين منهم صاحب الكتاب الذي من بدبت «أصول الفقه» العلامة المحقق الشيخ محمدرضا المظفر

الفصل الثاني: حياة الشيخ محمدرضا المظفر

١. نسبه و مولده

هو الشيخ محمدرضا بن محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن مظفر القمي، واشتهر بـ «المظفر» نسبة إلى أحد أجدادهم، وهو مظفر بن أحمد بن محمد بن علي بن حسين آل علي من عرب الحجاز، كان جدّهم «مظفر» من أهل العلم، أقام في الحنف مدة ثم سکن حوالي البصرة^١ وقد ولد الشيخ المظفر في الحنف لأشرف في ليوم الخامس من شعبان سنة ١٢٢٢ هـ، وكانت ولادته بعد وفاة والده بخمسة أشهر كما قال نفسه «لقد توفّي والدي العلامة الشيخ محمد، فكانت ولادتي بعده بخمسة أشهر، فلم أزه ولم يرني»^٢.

٢. تربيته الشخصية

فتح الشيخ المظفر عييه في أحسن والدته بنت العلامة شيخ عبدالحسين الطريحي، دأبت على

١. حاشي الحنف بر حاضرها ١٣: ٣٦٠.

٢. شعراء القمي (المجميات) للحاقاني ٨: ٤٥٩.

تربيته و القيام بشؤونه، و كفله أخوه الشيخ عبد السي، و بعده رثاه أخوه الشيخ محمد حسن، قال عن نفسه: «و قد كفلي أخي الكبير المرحوم الشيخ عبد سي المتوفى ١٣٢٧ هـ، فكان لي كالآب الرؤوف، و بعده بعثت تحت ظل أخي و أستاذي العلامة الشيخ محمد حسن»^١.

٣. نشأته العلمية

قال المظفر عن نفسه «ابتدأت في دراسته علم النحو حوالي سنة ١٣٣٥ هـ، و قرأت «الأجرومية» على الطريقة المألوفة بين الناس؛ و لعدم رغبتى في مدرسى في ذلك الحين كتب لم أحفظها حفظاً كالعادة، و هكذا بقيت على التهاون في الاستعمال في درسي لما في كتب النحو، و لما انتقلت إلى المنطق فتحت عيني للدرس، و أكثر جدّي في التحصيل، و تدركت ما فاتتني في علم النحو، و لكن مع ذلك كان شغلي على غير محقق و تدفق حتى حصرت «المطوّل» على الأساد الشيخ محمد طه الحويري، و حمدة من علم الأصول، فاستعدت منه فائدة كتبت، و تعمّمت به كيف يتوصل إلى النقب عن المسائل العلمية بما كان موسّع به في بسط المسائل و حيلها»^٢.

و حصر المظفر دروس الأعلام الثلاثة الشيخ صياء الدين العراقي، و الميرزا محمد حسين النائيني، و الشيخ محمد حسين القروي الإصفهاني.

و حصر أيضاً على أخيه الشيخ محمد حسن سوابك كثيرة، و كان عمدة استفادته منه و من الشيخ محمد حسين القروي الإصفهاني

٤. أساتذته

- ١ الشيخ محمد طه الحويري تتلمذ عليه في المفردات و اسطوح و الشعر
- ٢ الشيخ محمد حسن المظفر أخو المترجم به تتلمذ عليه في الفقه و الأصول سوابك كثيرة، كما قال العلامة الطهراني: «و عمدة استفادته من أخيه لشيخ محمد حسن»^٣
- ٣ الميرزا محمد حسين النائيني و هو دهر المتأخرين الذي تخرّج من معهد بحثه و مجلس درسه كثير من العلماء و المحققين.
- ٤ الشيخ صياء الدين العراقي و هو الذي تخرّج عن يده أكثر من ثلاثة آلاف من الفقهاء و المجتهدين.

١ نفس المصدر

٢ نبيه البشر ١٢: ٧٧٣

٣ نبيه البشر ٢: ٧٧٢

- ٥ الميرزا عبد الهادي الشيرازي حصر المصنّف في محسن درسه في الفقه
- ٦ السيّد علي القاصي الطباطبائي سعاد شيخ المترجم له منه في العرفان والسير والسلوك.
- ٧ الشيخ محمّد حسين العروي لأصغهاشي حصر المظفر على الشيخ محمّد حسين الإصصهاشي عدّة سبب في الفلسفة والأصول والفقه، وكان الشيخ مظفر متأثراً بمباني وآراء استاده المحقق الإصصهاشي في الأصول والفقه والفلسفة، وذلك يظهر من حلال كتابه «أصول الفقه» الذي بين يديك، بل في بعض الموارد كانت عباراته عين عبارات كتاب «نهاية الدراية»

٥. جمعية منتدى النشر

أسس المظفر «جمعية منتدى النشر» في سنة ١٣٥٤ هـ وهي من ثمراته التي لاتساها الجف، وكان عرصه من تأسيسها نشر المعارف الإلهي بوجه وسبج وأسبب حديد

وأسس في سنة ١٣٧٦ هـ «كلية لعه» في الجف الأشراف واعترفت بها وزارة المعارف العراقية

سنة ١٣٧٧ هـ يدرس فيها العلوم الإسلامية من تفقه الإمامي والفقه المقارن وأصول الفقه والتفسير والحدس وعلم النفس والاجتماع والتاريخ والفلسفة والمنطق واللغة الإنجليزية وغيرها مما بحاحه العلماء والمهلّمون في العصر الحاصر

وعام بالتدريس فيها جمع من المبحققين منهم العلامة الشيخ عبدالحسين الحلّي والشيخ عبدالحسين الرشدي والعلامة محمّدنفي الحكيم والعلامة الشيخ محمّد رضا المظفر والعلامة الشيخ محمّدحواد البلاغي

٦ مؤلفاته

- ١ «أصول الفقه» وهو هذا الكتاب سدي بين يدي الفارسي الكريم
- ٢ «المسطق»
- ٣ «عقائد الإمامية»
- ٤ «فلسفة ابن سينا»
- ٥ «أحكام اليقظة»
- ٦ «ديوان الشعر»
- ٧ «السقيفة»
- ٨ «على هامش السقيفة»

٩. «العلقة الإسلامية».

١٠. «حاشية المكاسب».

١١. «كتاب في علم العروض».

وله مقالات متعددة طُبعت في الجرائد

٧. شيء حول كتاب «أصول العقيدة»

كتاب «أصول العقيدة» أحد من الكتب الأصولية القيمة الذي عليه مدار التدريس في مرحلة السطوح في حوزاتنا العلمية. جاء في مقدمة هذا الكتاب «وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين؛ ليعينهم على الدخول في بحر العميق عندما يسعون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول وبين كفاية الأصول، يجمع بين سهوله بعبارة والاختصار وبين اتقاء الآراء الحديثة التي تطوّر إليها هذا الفن»

ويكفي في عظمة هذا الكتاب كله السيد المحقق «بحوثي»، قال بشأنه «وكتب مدرسي بعيد أرحم في أن يؤلف كتاب في هذا العلم ملائم أبحاثه العالية، ويقوم بتدريسه على طلاب العلوم الدينية، حتى قدّم لي الحجة الشيخ محمدرضا المظفر - دامت بآياده - مارتبه من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتابه (مبادئ علم الأصول) رتباً جميلاً - فأنه - بحمد الله - وأيضاً بالمعصود، وحاسماً بالموجز من الفوائد والأصول التي يدور عليها رحي لأبحاث في عصرنا الحاضر، وجدير بطالب العالم أن يدرس هذا الكتاب؛ لتهيأ بذلك للاطلاع بالدراسات العالية».

وهذا الكتاب يشمل على مدخل ومقاصد أربعة وكل مقصد في جزء واحد

الجزء الأول: في مباحث الألفاظ

الجزء الثاني: في الملازمات العقلية.

الجزء الثالث: في مباحث الحجّة.

الجزء الرابع: في مباحث الأصول العقلية. ومما يؤسف له أن الجزء الرابع لم يتم وينتهي إلى التبيّه

الثاني من تسيهاب الاستصحاب.

٨. وفاته

توفي بالتجف ليلة ١٦ رمضان سنة ١٣٨٣ هـ. وبعد تشييعه من قبل جماهير العلماء والطلّاب والمؤمنين دفن مع أخيه الشيخ محمد حسن بمقبرة آل المظفر.

الفصل الثالث: عملنا في تحقيق الكتاب

بما أن هذا الكتاب يعدّ فريداً من نوعه، ووحيداً في أسلوبه، وكان من الكتب الأصولية المدارلة لدراسه عند محصّي العلوم في الحوراب العلميّة وغيرها، بل كان محطّ أنظار الأساندة وأهل العلم والتحقيق فلا بدّ أن يكون سالماً من الأغلط، وحديداً من النواقص والتشويّهات والأوهام، وجامعاً للمطالب والآراء الحديثة، ولذلك قمت بتحقيق كتاب وعملنا في التحقيق كما يلي

١ قمت أولاً بتصحيح متن الكتاب نصحيحاً قياسياً؛ وذلك لعدم وجود النسخة المخطوطة، سميت قديمت النسخة المطبوعة الأخيرة مع النسخة المطبوعة في طبعته الأولى بالنسخة الأشرف المربّنة هي أوائلها بكلمة السيّد المحقّق الحوئي، ورمزها إليها «اس». وحسنها أيضاً مع المطبوعة في الطبعة الثانية التي يشار باصافات وتعديلات مهمّة قد أحررها لمؤنّفه؛ فنسب ما رأيته صحيحاً في المتن وذكرت بعض موارد الاختلاف في الهامش

٢ قمت بتحقيق وتحرير الآيات والروايات والنصوص المفهومة والأنظار الأصوليّة والكلاميّة والعلميّة، معتمداً على أقدم المصادر وأصحّها

٣ ذكر المصنّف أسماء المباحث أو لم يسبها إلى قابل معرّف، بل اكتفى بالقول «قالوا- فإن قيل- قيل». وقد راجعت جميع المصادر وعثرت على نسب القائلين، وذكرت أسماءهم ومصادر أقوالهم في الهامش، وفي موارد مادرة ذكرت أنها لم نعثّر على قائله

٤ قمت بإرجاع ما ذكره المصنّف بقوله «سبق» و«قدم» أو «سيأتي» و«نظائر» إلى مواضعها الأصليّة السابقة أو اللاحقة

٥ حاولت قدر الإمكان تحريك المواضع المهمّة في الكلمات بالحركات الإعرابيّة؛ وذلك لأجل تسهيل القراءة، وفهم مصمور اللفظ، ومراد المصنّف.

٦ قمت بشرح بعض الألفاظ العربيّة التي وردت في المتن مستعياً بكتب اللغة والمعجم

٧ علّقت عليه بتعليقات لازمة؛ لإرجاع التشويّهات وإيضاح المبهمات ولست بصدد التعليق عليه تفصيلاً؛ لأنّه خارج عن المقصود.

٨ من نواقص هذا الكتاب المتداول لدراسة عدم وجود المعارف في آخر كلّ مبحث، فصممت إليه المعارف في آخر كلّ مبحث و التمارين قسمان قسمٌ مربوط بمتن الكتاب، وقلنا في عنوانه، «التمرين الأول». وقسمٌ مربوط بحارج المتن، لمس لم يكف بالمس و رُاد التحقيق حارج المتن، وقلنا في عنوانه «التمرين الثاني»

كلمة شكر

بعد شكري وثنائي لله (تعالى) لا بد لي من شكر من أرى من الواجب عليّ شكرهم، وإني لأتوجه
جريل شكري وخالص دعائي إلى الأخ الفاضل محقق الشيخ معه الله الجليلي دامت نأيداته، وبأنه
ساعدني في تصحيح الكتاب وإلى الإخوة الأعزّاء في نشر الكتاب في مركز النشر التابع لمكتب
الإعلام الإسلامي، وأخصّ بذكر حجة الاسلام و المسلمين سيد محمد كاظم شمس جزاهم الله خير
الجزاء

وهي الحتام مرحوم من الله (تعالى)، أن يريد هي عن درجات العلامة الشيخ محمد رضا المظفر وأن
يحشره مع أوليائه والحمد لله رب العالمين

عباس علي الراعي السهروردي

قم - الحوزة العلمية

جمادى الأولى ١٤٢١ هـ



مرکز تحقیقات کتابخانه‌ای و اسنادی

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه، ونصلي على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المصومين.

□ تعريف علم الأصول

علم أصول الفقه هو: «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي».

مثاله: أن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة، وقد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله (عالي): ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^١، «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»^٢. ولكن دلالة الآية الأولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر - نحو «أقيموا» هنا - في الوجوب، ومتوقفة أيضاً على أن ظهور القرآن حجةً يصح الاستدلال به. وهاتان المسألتان يتكفل بيانهما «علمُ الأصول».

فإذا علم النقيض من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وأن ظهور القرآن حجةً، استطاع أن يستنبط من هذه الآية تكمية المذكورة أن الصلاة واجبة. وهكذا في كل حكم شرعي مستعاد من أي دليل شرعي أو عقلي لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل

١ البقرة (٢) الايات ٤٣، ٨٣، ١١٠، النساء (٤) الآية ٨٧، يوسف (١٠) الآية ٨٧، النور (٢٤) الآية ٥٦، الروم (٣٠) الآية ٣١، المزمل (٧٣) الآية ٢٠.

٢ النساء (٤) الآية ١٠٣ و قوله (عالي): «مَوْقُوتًا» أي معروصاً، أو ثابتاً، كما في الروايات الواسعة، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض، الأحاديث ٣ و ٥ و ٦.

على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

□ الحكم واقعي و ظاهري. و الدليل اجتهادي و فقهائي^١

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعي - الذي جاء ذكره في التعريف السابق - على نحوين.
١. أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من لأفعال^٢، كالمثال المتقدم أعنى وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها، وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر؛ ويسمى مثل هذا الحكم: «الحكم الواقعي»، والدليل الدال عليه: «الدليل الاجتهادي».

٢. أن يكون ثابتاً للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية أو وجوب الإقامة بصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم لواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في محل العمل^٣ متحيراً لا يد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلاً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتماد بالشك؛^٤ ويسمى مثل هذا الحكم الثابوي: «الحكم الظاهري»، والدليل الدال عليه: «الدليل الفقهائي» أو «الأصل العقلي».

و مباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، و منها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. و يجمع الكل «و قوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في تعريف

□ موضوع علم الأصول

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى

١ قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبائي لمناسبة مذكورة في تعريف

الفقه والاجتهاد» راجع مرائد الأصول ١ ٣٠٩

٢ أي لا بما هو فعل مشكوك حكمه الواقعي

٣ وفي «س»: مقام العمل.

٤ أي الاستصحاب العقلي.

تشترك كلها في غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعي، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوصاً (الأدلة الأربعة) فقط^١، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة لقياس و لاستحسان، كما صبح المتقدمون^٢.
و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لابد له من موضوع يُبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم - كما تسالمت عليه كلمة المطلقين^٣ - فإن هذا لا ملزم له و لا دليل عليه^٤.

□ فائدته

إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلا و له حكم في الشريعة الإسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معروفة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر و إقامة الدليل، أي إنها من العلوم النظرية.
و علم الأصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعية؛ ففائدته إذن الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

□ تقسيم أبحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام^٥:

١ هو ما اختاره في قوانين الأصول ١ ٩

٢ و مراده من المتقدمين هو بعض العامة، فإن بعضهم متروك أصول الفقه و «أدلة الفقه» و الأدلة عند بعضهم هي الكتاب و السنة و الإجماع و القياس و الاستدلال كما في الإحكام (للآمدي) ١ ٢٢٦ - ٢٢٧ و عند بعض

آخر منهم هي الكتاب و السنة و الإجماع و القياس و الاستصحاب كما في اللمع ٦

٣ شرح الشمسية. ١٤؛ حاشية ملا عبد الله ١٢٠٩، الأسفار ١ ٣ و الترم بذلك بعض الأصوليين، فراجع

المصول الغرورية ١٠؛ كفاية الأصول ٢١

٤ أي لا دليل على الوجوب و لا على الوموع

٥ و هذا التقسيم حديث تنبئه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الأصهباني رحمه الله سنة ١٣٦١ (هـ.ق).

١. مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل لألفاظ و ظواهرها من جهة عامة، نظير البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، و ظهور الهي في الحرمة و نحو ذلك.
٢. المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لورم الأحكام في أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولاً للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب»، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم «مسألة الضد»، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و الهي و غير ذلك.
٣. مباحث الحجّة: وهي ما يُبحث فيها عن لحجّة و لدليليّة، كالبحث عن حجّة خبر الواحد، و حجّة الظواهر، و حجّة ظواهر الكتاب^١، و حجّة السنّة و الإجماع و العقل، و ما إلى ذلك.
٤. مباحث الأصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها، فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة.
- وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة و تسمّى «مباحث التعادل و التراجع»، فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى^٢
- و قبل الشروع لابدّ من مقدّمة يُبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يُستوفَ البحث عنها في العلوم الأدبيّة أو لم يُبحث عنها.

→ أضافه في دورة بحثه الأخيرة .. وهو التقسيم الصحيح، تدي يجمع مسائل علم الأصول و يُدخل كلّ مسألة في بابها، فمثلاً يبحث المشتقّ كان يعدّ من «مقدمات و يسمّى أن يعدّ من مباحث الألفاظ، و مقدّمة الواجب و مسألة الإجراء و نحوهما كانت تُعدّ من مباحث الألفاظ و هي من بحث الملازمات العقلية .. وهكذا ..

١ قوله «و حجّة الظواهر» يشمل البحث عن حجّة ظوهر الكتاب، فالأسب حذف قوله «و حجّة ظواهر الكتاب».

٢ بل الكتاب - كما يأتي - يقع في أربعة أجزاء .. لأنّه ألحق مباحث التعادل و التراجع إلى مباحث الحجّة في الجزء الثالث و أوضح وجه الإلحاق في مقدّمته.

تمارين (١)

○ التمرين الأول

١. ما هو علم أصول الفقه؟
٢. ايج بمثال من عندك و مثال من الكتاب كيفية استنبط الحكم الشرعي؟
٣. ما الفرق بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري؟
٤. ما الفرق بين الدليل الاجتهادي و الدليل الفلأهني؟
٥. ما هو موضوع علم الأصول عند الفقهاء؟
٦. بيّن رأي المصنّف في موضوع علم الأصول.
٧. ما هو المبحوث عنه في المباحث العقلية و مباحث ألفاظ و الحجّة و الأصول العملية؟

○ التمرين الثاني

١. أذكر آراء الأصوليين في تعريف علم الأصول و اعمد القمات فيها
٢. لم سمي الدليل الاجتهادي «اجتهادياً» و الفلأهني «فلأهنيّاً»؟
٣. بيّن آراء العلماء في موضوع كلّ علم.



المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها، و فيها أربعة عشر مبحثاً:

١. حقيقة الوضع

لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها - في أية لغة كانت - ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار .. و إن يؤمّن ذلك بعضهم^١ - لأنّ لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسيّ - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربيّة و لا غيرها من دون تعلّم، و كذلك العكس في جميع اللغات، و هذا واضح. و عليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها - لا بالجعل و التخصيص من واضح تلك الألفاظ لمعانيها. و لذا تدخل الدلالة اللفظيّة هذه في الدلالة الوضعيّة

٢. من الواضع؟

و لكنّ من ذلك الواضع الأوّل في كلّ لغة من اللغات؟
قيل: إنّ الواضع لابدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في اتّباعهم

١ و منهم سليمان بن عباد الصيمريّ على ما في بعض نكتب كالفصول: ٢٢، و معانيح الأصول: ٢
و ذهب المحقّق ابن أبي عمير أيضاً إلى أنّها دتية و يمكن لا بحيث يلزم من تصوّره تصوّر المعنى راجع أجود
التحريرات: ١٩٠١، فرائد الأصول: ١، ٢٠-٣١

٢ من قال به هو الأشاعرة، فإنّهم قالوا بأنّ الواضع هو الله (تعالى) على ما في الكتب، كالفصول: ٢٣،

بتلك اللغة.

وقيل: ^١ هو هو الأقرب إلى الصواب - إن لطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله (تعالى) فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرون كذلك يحترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم، و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعد لها يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه اللغة قد تشعب بين أقوام متباعدة، و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التعبير و الزيادة، حتى قد تبتق ^٢ منها لغات أخرى، فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة

و عليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى، و تخصيصه به. و متى يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً لُنقل ذلك في تاريخ اللغات، و لثرف عند كل لغة واصفها.

[()]

٣. الوضع تعييني و تعيني

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من العمل و التخصيص، ويسمى الوضع حينئذ: «تعيينياً»، و قد تنشأ دلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سُمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، و يسمى الوضع حينئذ: «تعينياً» ^٣.

→ و إرشاد الفحول: ١٢، و منتهى الوصول و الأمل: ٣٨

و احتاره المحقق النائيني و قال بأن الواضع هو الله (تعالى) بتوسيط الوحي إلى أنبيائه و الإلهام إلى غيرها من البشر راجع فرائد الأصول ١: ٣٠

١. و القائل هو المحقق العراقي في نهاية الآثار ١: ٢٤ و احتاره السيد المحقق الخوئي في المحاضرات ١.

٣٦ و ٣٧، و السيد الإمام الخميني في تنقيح الأصول ١: ٢٩

٢. تبتق أي تفيض و تصدر.

٣. و لا يخفى أن هذا التقسيم لا يستقيم على مبي المصنف من أن الواضع جعل اللفظ بإزاء المعنى

٤. اقسام الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى؛ لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوّره و معرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصوّر الشيء قد يكون بنفسه، وقد يكون بوجهه - أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه؛ إذ يكون ذلك العنوان عاماً مرآة وكاشفاً عنه، كما إذا حكمت على شئ من بعيد «أنه أبيض» - مثلاً - وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أي شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صحّ حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وإنما تصوّرته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر، وأشرت به إليه، وهذا ما يستلزم في عرفهم، «تصور الشيء بوجهه» -، وهو كافٍ لصحة الحكم على الشيء. وهذا بحلاف المجهول محضاً؛ فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً وعلى هذا فإنه يكفينا في صحة الوضع للمعنى أن تتصوره بوجهه، كما لو كنّا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوّره، وأن تصوّره على تحوّل، فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثانياً هو أن المعنى قد يكون خاصاً - أي جزئياً - وقد يكون عاماً - أي كلياً - نقول: إن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١. أن يكون المعنى المتصور جزئياً، والموضوع له نفس ذلك الجزئي - أي إن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه -؛ ويستلزم هذا التقسيم: «الوضع خاص و الموضوع له خاص».

٢. أن يكون المتصور كلياً، والموضوع له نفس ذلك الكلي - أي إن الموضوع له كلي

→ وتخصيصه به، وذلك لأنه ليس في الوضع التعيّن محل ولا تخصيص، بل فيه اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل من كثرة الاستعمال

و ناقش في هذا التقسيم الإمام الخميني في منابع الوصول ١: ٥٧، كما تعرّص للمناقشة فيه المحقق الثاني في لوائحه الأصول ١: ٢٩

١ الجملة الاسمية في محل المنصوب الثاني ليست.

متصور بنفسه لا بوجهه -؛ و يسمى هذا انقسم. «الوضع عام و الموضوع له عام».

٣. أن يكون المتصور كلياً، و الموضوع به أفراد الكلّي لانه - أي إنّ الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه -؛ و يسمى هذا القسم: «الوضع عام و الموضوع له خاص».

٤. أن يكون المتصور جزئياً، و الموضوع له كلياً لذلك الجزئي؛ و يسمى هذا القسم: «الوضع خاص و الموضوع له عام»

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة الحميّة، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين، و مثال الأول الأعلام الشخصية، كمحمد و علي و جعفر؛ و مثال الثاني، أسماء الأجناس، كماء و سماء و نجم و إنسان و حيوان. و إنّما النزاع وقع في أمرين الأول: هي إمكان انقسم الرابع و الثاني: في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. و الصحيح عندما استحالة الرابع و وقوع الثالث، و مثاله: الحروف و أسماء الإشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها على ما سيأتي

٥. استحالة القسم الرابع

أمّا استحالة الرابع - و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام - فنقول في بيانها. إنّ النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجهاً و عنواناً للعام، و ذلك لما تقدّم أنّ المعنى الموضوع له لا بد من تصوّره بنفسه أو بوجهه؛ لاستحالة الحكم على المجهول، و المعروف في هذا القسم أنّ المعنى الموضوع له لم يكن متصوّراً، و إنّما تصوّر الخاص فقط، و إلا لو كان متصوّراً بنفسه و لو بسبب تصوّر الخاص، كان من القسم الثاني، و هو الوضع العام و الموضوع له لعام، و لا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدّم. فلا بدّ حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن يرض أن الخاص يصحّ أن يكون وجهاً من وجوه العام، و جهة من جهاته حتى يكون تصوّره كافياً عن تصوّر العام بنفسه، و مغبياً عنه؛ لأجل أن يكون تصوّراً للعام بوجهه.

و لكن الصحيح - الواضح لكل مفكر - أن الخاص ليس من وجوه العام، بل الأمر بالعكس من ذلك؛ فإن العام هو وجه من وجوه الخاص، وجهة من جهاته. ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو «الوضع العام و الموضوع له الخاص»؛ لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد وجهه، فيمكن لوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوّره بنفسه، فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفراد، من جهة تصوّرها بوجهها، فيكون من الثالث، بخلاف الأمر في تصوّر الخاص، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاص، و لا يمكن الوضع للعام؛ لأننا لم نتصوره أصلاً، لا بنفسه بحسب العرض و لا بوجهه؛ إذ ليس الخاص وجهاً له^١. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦. وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص، و تحقيق المعنى الحرفي

أما وقوع القسم الثالث؛ فقد قلنا. إن مثاله وضع الحروف، و ما يلحق بها من أسماء الإشارة و الصائتر و الموصولات و الاستفهام و نحوها و قبل إثبات ذلك لابد من تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم، فنقول الأقوال في وضع الحروف و ما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١. إن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة «الابتداء» بلا فرق، و كذا معنى «على» معنى كلمة «الاستعلاء»، و معنى «هي» معنى كلمة «الطرفية»... و هكذا.

و إنما الفرق في جهة أخرى، و هي أن لحرف وُضِعَ لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة و آلة لغيره - أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه - و الاسم وُضِعَ لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه؛ مثلاً مفهوم «الابتداء» معنى واحد وُضِعَ له لفظان؛ أحدهما لفظ «الابتداء»، و الثاني كلمة «من»، لكن الأول وُضِعَ له؛

١. لا يعنى أن العام أيضاً بما أنه عام لا يمكن أن يكون مرّة للخاص بما أنه خاص، فإننا إذا تصورنا «الإنسان» بما أنه إنسان لا يحكي إلا عن الإنسانية بصفة، مع ما تصورناه بما أنه صادق على الأفراد يحكي عنها بالاجمال.

لأجل أن يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل: «ابتداء السير كان سريعاً»، والثاني وُجِعَ به؛ لأجل أن يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل: «سرت من الجحف».

فحصل أن الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم أن الأول يلاحظ المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره، و غير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وصفيهما إنما هو في العاية فقط. ولازم هذا القول أن الوصف والموضوع به في الحروف عامتان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضوي بجم الأئمة^١، واختاره المحقق صاحب الكفاية^٢.

٢ إن الحروف لم توضع لمعاني أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادته كيفية خاصة هي لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع في قولهم: «حدثنا زرارة» تدل على أن «زرارة» فاعل الحديث، كذلك «من» في مثال المتقدم تدل على أن الجحف مبدأ منها و السير مبتدأ به.

٣. إن الحروف موضوعه لمعاني مباديه في حقيقتها و سنها للمعاني الاسمية، فإن المعاني الاسمية هي حد ذاتها معاني مستقلة في أنفسها، و معاني الحروف لاستقلالها، بل هي متقومة بغيرها^٣.

و الصحيح هذا القول الثالث و يحتاج إلى توضيح و بيان

إن المعاني الموجودة في الخارج على نحوين.

الأول. ما يكون موجوداً في نفسه، كـ «زيد» الذي هو من جنس الجوهر، و «قيامه»

١ يسب إليه هذا القول و القول الثاني و النسبة صحيحة بمعنى ما في عباراته من الاختلاف، وإن كان الثاني ينافي تعريف المعنى الحرفي بعدم الاستقلال في المفهومية راجع شرح الكفاية ١ و ٩ و ١٠.

٢ كفاية الأصول ٢٥ و ناقش فيه بعض من تأخر عنه كما في نهاية الأفكار ١ و ٤١؛ ونهاية الأصول ١٨ و المحاضرات ١ و ٥٧ و ٥٨؛ وتلخيص الأصول ١ و ٣٨ و ٣٩.

٣ ذهب إلى المباينة جماعة، وإن حتموا في كيفية مرجع الأسفار ١ و ٧٨-٨٢ مؤلفات الأصول ١ و ٤٢-٤٥؛ بدائع الأفكار (المراقي) ١: ٤٢.

مثلاً - الذي هو من جنس المرض؛ فإنَّ كلًّا منهما موجود في نفسه. و الفرق أنَّ الجواهر موجودٌ في نفسه لنفسه، و العرض موجود في نفسه لغيره.

الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه، كسببه القيام إلى زيد.

و الدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه أنه لو كان للسبب و الروابط وجودات استقلالية للزم وجود الرابط بينها و بين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، و المفروض أنه موجود مستقل، فلا بدَّ له من رابط أيضاً... و هكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط، فيلزم التسلسل، و التسلسل باطل.

فيعلم من ذلك أنَّ وجود الروابط و النسب في حدِّ ذاته متعلِّق بالغير، و لا حقيقة له إلاَّ التعلُّق بالطرفين.

ثمَّ إنَّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمه الوضع تقتضي أن توضع بإزاء كلِّ من القسمين ألفاظ خاصة، و (الموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء. و الموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف و ما يلحق بها. و هذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وُضِعَ بإزاء كلِّ قسم لفظ يدلُّ عليه، أو هيئة لفظية تدلُّ عليه؛ مثلاً إذا قيل: «نزحتُ البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدَّةُ نسبٍ مختلفة و معاني غير مستقلة:

إحداها: نسبة النزح إلى فاعله، و الدالُّ عليها هيئة الفعل المعلوم.

و ثانيها: نسبته إلى ما وقع عليه - أي مفعوله - و هو البئر، و الدالُّ عليها هيئة النصب في الكلمة.

و ثالثها: نسبته إلى المكان، و الدالُّ عليها كلمة «في».

و رابعها: نسبته إلى الآلة، و الدالُّ عليها لفظ الباء في كلمة «بالدلو».

و من هنا يعلم أنَّ الدالَّ على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً، كلفظة «من» و «إلى» و «في»، و ربما يكون هيئة في اللفظ، كهَيِّات المشتقات، و الأفعال، و هيئات الإعراب.

□ النتيجة

فقد تحقق ممّا بيّناه أنّ الحروف لها معاني تدلّ عليها، كالأسماء، والفرق أنّ المعاني الاسميّة مستقلّة في أنفسها، وقابلة لتصورها في ذاتها، وإن كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراس، وأمّا المعاني الحرفيّة فهي معاني غير مستقلّة و غير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر، ومن هنا يُشبهه كلّ أمر غير مستقلّ بالمعنى الحرفي.

□ بطلان القولين الأولين

و على هذا، فظهر بطلان القول الثاني لقائل: إنّ الحروف لا معاني لها، وكذلك القول الأول القائل، إنّ المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات، مختلفان بالدخاظ.

و يردّ هذا القول أيضاً أنّه لو صحّ اتحاد المعنيين لمجار استعمال كلّ من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع أنّه لا يصحّ بالهداهة حتى على نحو المجار، فلا يصحّ بدل قولنا: «زيد هي الدار» - مثلاً - أن يقال: «زيد، الطرفيّة، لدر».

و قد أُجيب عن هذا الإيراد بأنّه إنّما لا يصحّ [استعمال] أحدهما في موضع الآخر، لأنّ الواضع اشترط ألاّ يُستعمل لفظ «الطرفيّة» إلاّ عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يستعمل لفظ «في» إلاّ عند لحاظ معناه غير مستقلّ، وآله لغيره^١.

و لكنّه جواب غير صحيح؛ لأنّه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيّة في اللفظ والمعنى؛ وعلى تقدير أن يكون الواضع ممّن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام^٢.

١. والمجيب هو المحقّق الخراساني في كتابه الأصول: ٢٧.

٢. بين المحقّقين الثاني والعراقي في تفسير كلام لمحقّق بحرلاني اختلاف، وما في المتن موافق لتفسير الثاني في الحق هو ما ذكره العراقي في راجع فوائد الأصول ١، ٢٢. نهاية الأفكار ١، ٤٤-٤٥.

٣. وأعلم أنّ إيراد المصنّف لا يرد على ما هو الحق من تفسير المحقّق العراقي في

□ زيادة إيضاح

إذ قد عرفت أن الموجودات^١ منها ما يكون مستقلاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطاً بين موجودين، فاعلم أن كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا أقيمت كلماته بغير ارتباط بينها فإن كل واحدة منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنما الذي يربط بين المفردات و يؤلفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة، فأنت إذا قلت -مثلاً- «أنا»، «كتبت»، «قلم»، لا يكون بين هذه الكلمات ربط، وإنما هي مفردات صرفة متشورة. أما إذا قلت «كتبت بالقلم»، كان كلاماً واحداً، مرتبطاً بعضه مع بعض، مفهماً للمعنى المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الكلامية إلا بفصل الهيئة المخصوصة لـ «كتبت» و حرف الباء و أل.

و عليه، فيصح أن يقال إن الحروف هي روابط المفردات المستقلة و المؤلفة للكلام الواحد و الموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة و الرابطة بين المفاهيم عبر المربوطة. فكما أن النسبة رابطة بين المعاني و مؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ و مؤلف بينهما.

و إلى هذا أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المستق، و الفعل ما أنبأ عن حركة المستق، و الحرف ما أوجد معنى في غيره»^٢. فأشار إلى أن المعاني الاسمية معني استقلاليتها، و معاني الحروف غير مستقلة في نفسها، و إنما هي تحدث الربط بين المفردات. و لم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

١ يعني أن يقال للتوضيح إن الموجودات على أربعة أنحاء. موجود في نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود، و موجود في نفسه لنفسه بغيره و هو لجوهر كالجسم و النفس، و موجود في نفسه لغيره بغيره و هو العرص، و موجود في غيره و هو أصعده و هو المعنى الحرفي المعبر عنه بالربط، فبالأقسام الثلاثة الأولى الموجودات المستقلة، و الرابع عده الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له إلا وجود طريقه منه.

٢ بهار الأنوار ٤٠ ١٦٢: كثر العمال ١٠ ٢٨٣ مع اختلاف بينهما، و ما في المتن يوافق ما في البحار.

□ الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ^١

إذا اتّضح جميع ما تقدّم، يظهر أنّ كلّ نسبة حقيقتها متقوّمَةٌ بطرقها على وجهٍ لو قُطِعَ النظر عن الطرفين لبطُلَتْ و انعدمت، فكُنْ نسبةً في وجودها الرابطُ مباينةً لأية نسبةٍ أخرى، ولا تُصدّق عليها، وهي في حدّ ذاتها مفهومٌ جزئيٌّ حقيقيٌّ.

و عليه، فلا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً يسطبّق على كثيرين و هي متقوّمَةٌ بالطرفين، وإلا لبطُلَتْ و انسلخت عن حقيقة كونها نسبةً.

ثمّ إنّ النسب غير محصورة، فلا يمكن تصوّر جميعها للوضع، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصوّر معنى اسميٍّ يكون عموماً للنسب غير المحصورة، حاكياً عنها، و ليس العنوان في نفسه نسبةً، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلاميّة، ثمّ يصحّ لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بصوابها و بعبارة أخرى: إنّ الموضوع له هو النسبة الاندائية بالحمل الشائع، و أمّا بالحمل الأوّلي فليست بسبة حقيقة، بل تكون طرفاً للنسبة، كما لو قلت: «الابتداء كان من هذا المكان». و من هذا يعلم حال أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها، فالوضع في الجميع عامّ و الموضوع له خاصّ^٢.

١. اعلم أنّ الأقوال في وضع الحروف كثيرة، و إن شئت تمصّيتها مراجع الفصول الفرويّة ١٦، كفاية الأصول.

٢٥-٢٦: فوائد الأصول ١، ٥٧-٥٨: نهاية الأثر ١: ٥٢-٥٤

٢. والحلاف الموجود في وضع الحروف موجود في مقام أيضاً

تصريفات (٢)

○ التعمير الأول

- ١ ما الدليل على عدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية؟
- ٢ ما حقيقة الوضع؟
- ٣ من الواضح؟ (أذكر ما قيل في الواضح والدليل على مختار المصنّف).
- ٤ ما الفرق بين الوضع التعييني والتعيني؟
- ٥ ما المراد من قول المصنّف «تصوّر الشيء قد يكون بطبيعته وقد يكون بوجهه»؟
- ٦ ما هي أقسام الوضع عقلاً وإمكاناً ونوعاً؟ وأذكر لكل قسم مثلاً.
- ٧ بيّن وجه استحالة القسم الرابع (الوضع الخاص والموضوع له العام).
- ٨ أذكر الأقوال في الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي.
- ٩ ما هو مختار المصنّف في الفرق بينهما؟ وما يليه عليه؟
- ١٠ ما الوجه في بطلان القولين الأولين في الفرق بينهما؟
- ١١ الوضع في الحروف من أي الأقسام الأربعة؟ وما الدليل عليه؟

○ التعمير الثاني

- ١ أذكر أقوال العلماء في دلالة الألفاظ على معانيها.
- ٢ بيّن إيراد المحقق الثاني على تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني.
- ٣ ما هو مختار الخلاف في القول المصنّف إلى الشارح الرضوي؟
- ٤ أذكر إراء المحققين في كيفية مغايرة المعنى الحرفي والمعنى الاسمي بحثاً.
- ٥ بيّن ما يرد على القول الأول، وما أجاب به المحقق الخراساني وما أورد المصنّف على ذلك الجواب.
- ٦ أذكر أقوال العلماء في وضع الحروف.

٧. الاستعمال الحقيقي و مجازي

استعمال اللفظ في معناه الموصوع له «حقيقة»، واستعماله في غيره المناسب له «مجازاً»، وفي غير المناسب «غلطاً»، وهذا أمر محل وفاق.

و لكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع و ملاحظة العلاقات المذكورة في عدم البيان^١، أو أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له و استحسنته الطبع، صح استعمال اللفظ فيه و لا فلا؟

و الأرجح القول الثاني^٢، لأننا نجد صحة استعمال «الأسد» في «الرجل الشجاع» مجازاً، وإن منع منه الواضع، و عدم صحة استعماله مجازاً في «كريمه رائحة الفم» - كما يمثلون - وإن رخص الواضع. و مؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية، فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد و هكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨. الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية، و التصديقية:

١. التصورية: و هي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظ، و لو علم أن اللفظ لم يقصده، كانتقال ذهن من المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، و كانتقال ذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغافل.

٢. التصديقية: و هي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم في اللفظ و قاصد لاستعماله فيه. و هذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء. أولاً: على إحراز كون المتكلم في

١ المطلق، ٢٨٤-٢٨٦، مختصر المعاني ١٥٥-١٥٧

٢ و هو ما احتاره في الكفاية ٢٨ و القول لأول مسوب إلى المشهور كما في المحاضرات ١ ٩٢

مقام البيان والإفاده، و ثانياً على حرار أنه حادٌ غير هازل، و ثالثاً على إحراز أنه قاصدٌ لمعنى كلامه شاعراً به، و رابعاً على عدم نصب فريضة على إرادة خلاف الموضوع له، و إلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

و المعروف أن الدلالة الأولى (التصورية، معلولة لموضع - أي أن الدلالة الوصفية هي الدلالة التصورية - و هذا هو مراد من يقول «إن الدلالة غير تابعة للإرادة، بل تابعة لعلم السامع بالوضع»^١.

و الحق أن الدلالة تابعة للإرادة - و أول من تبه لذلك فما علم، الشيخ نصير الدين الطوسي^٢؛ لأن الدلالة هي الحقيقة محصورة في دلالة التصديقية، و الدلالة التصورية التي يستونها دلالة ليست بدلالة، و إن سمي كذلك فإنه من باب التشبيه و المجوراً لأن التصورية هي الحقيقة هي من باب تداعي معاني الذي يحصل بأدنى مناسبة، فتعسيم الدلالة إلى تصديقية و تصورته تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره.

و السر في ذلك أن الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المصطفى، الجزء الأول بحث الدلالة^٣ - هي أن يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ، متلاً إن حرقه اسباب يقال إنها دالة على وجود شخص على الباب، طالب لأهل لدار، باعتبار أن لمطرقة موضوعه لهذه الغاية و تحليل هذا المعنى أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طنين قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطريقة العلم بالطارق و قصده، و بذلك يحرك اسمع إلى إحابته لا أنه ينتهل ذهن السامع من

١ الفصول القروية ١٧-١٨

٢ شرح الإشارات ١ ٣٢ و سبه إليه العلامة الحلّي في المجموع المصيد ٨ و إن تنظريه

و قد نسب إليه و الشيخ الرئيس كما في الفصول مرويّة ٧ و كفاية الأصول ٣٢ و التحقيق أن نسبة هذا القول إلى الشيخ الرئيس غير ثابته و أت قوله في فصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الأول من منطق الشفاء ١ ٤٢ «لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول»

فلا يشعر به

٣ المنطق ١: ٣٦ و ٣٨

تصوّر الطَّرْقة إلى تصوّر شخصيٍّ ما؛ فإنّ هذا لا انتقال قد يحصل بمجرد تصوّر معنى الباب، أو الطَّرْقة من دون أن يُسمع طَرِقةً، ولا يسعَى ذلك دلالةً، ولذا إنّ الطَّرْقة لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلاً - لا تكون دالةً على ما وُضعت له المطرقة و إنّ خطر في ذهن السامع معنى ذلك

و هكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق؛ فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحو يُحرز معه أنّه جادٌّ فيه غيرُ هازلٍ، و أنّه عن شعور و قصد، و أنّ غرضه البيان و الإيهام - و معنى إحراز ذلك أنّ السامع علم بذلك - فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالاً على وجود المعنى، أي وجوده في نفس المتكلّم بوجودٍ قصديٍّ، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأنّ المتكلّم قاصدٌ لمعناه لأجل أن يفهمه السامع و بهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطريقة دالةً، و يعتمد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أُقيمت على إرادته قرينةً.

و لذا نحن عزّلنا الدلالة اللفظية في (كتاب) المطالع بأنّها «هي كون اللفظ بحالته يشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به»؛ و من هنا سُمّي المعنى «معنى» أي المقصود، من عناء إذا قصده.

و لأجل أن يتّضح هذا الأمر حينئذٍ باللافتات اسي موضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مفلوق - مثلاً - أو أنّ لاتّجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، و نحو ذلك؛ فإنّ اللافتة إذا كانت موضوعةً في موضعها للاتّاق على وجه منظم بنحو يظهر منه أنّ وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لوضعها؛ فإنّ وجودها هكذا يدلّ حينئذٍ على ما يُقصد منها من غلق الطريق أو الاتّجاه، أمّا لو شاهدتها مطروحةً في الطريق مهملةً أو عند الكاتب يرسمها، فإنّ المعنى المكتوب يحطر في ذهن القارئ، و لكن لا تكون دالةً عنده على أنّ الطريق مفلوق، أو أنّ لاتّجاه كذا، بل كثيرٌ ما يفهم من ذلك أنّها ستوضع لتدلّ على هذا بعد ذلك، لأنّ لها الدلالة فعلاً.

٩. الوضع شخصي و نوعي

قد عرفت في المبحث الرابع^١ أنه لا بد في وضع من تصوّر اللفظ و المعنى، و عرفت هناك أن المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه، و أخرى بوجهه و عنوانه، فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً كذلك، ربما يتصوره الواضع بنفسه و يصعب للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذٍ «شخصياً»^٢ و ربما يتصوره بوجهه و عنوانه، فيسمى الوضع «نوعياً».

و مثال الوضع النوعي الهيئات؛ فإن الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصحّ تصوّرها في مادّة من موادّ اللفظ، كهيئة كلمة «صرب» - مثلاً - و هي هيئة الفعل الماضي، فإن تصوّرها لا بد أن يكون في صس اصاد و انراء و الاء، أو في صس اقاء و الميس و للام هي «فعل» و لمّا كانت الموادّ عزز محصورة و لا يمكن تصوّر جميعها فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بصواب عام^٣، فصع كلّ هسه تكون عنى ربة «فعل» - مثلاً - أو ربه «فاعل» أو غيرهما، و يتوصّل إلى تصوّر ذلك العام بوجود هيئة في إحدى الموادّ، كمادّة «فعل» التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية

١٠. وضع المركّبات

ثمّ الهيئة الموضوعه لبعضى، تارة تكون هي مفردات، كهيئات المشتقات التي تعدّمت الإشارة إليها، و أخرى هي المركّبات، كالهيئة مركّبيته بين المبتدأ و الحير لإفادة حمل شيء على شيء، و كهيئة تقديم ما حقه لتأخير لإفاده لاحتصاص و من هنا نعرف أنه لا حاجة إلى وضع الحمل و المركّبات في إفاده معانيها رائداً على

١ راجع الصفحة ٢٧

٢ و المراد بانوضع الشخصي وضع اللفظ بوحده الطبيعية و شخصيته الذاتية، لا وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلّم، فإنّه قد انقصى و انعدم و لا يمكن إعادته.

٣ أي بوضع عنوان عامّ و تصوّره

وضع المفردات بالوضع الشخصي و الهيئات بالوضع النوعي - كما قبل^١ - بل هو لغوي محض و لعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية، لا الجملة بأسرها بموادها و هيئاتها زيادةً على وضع أحرانها، فيعود الراجح حيثشده لفظياً^٢

١١. علامات الحقيقة و المجاز

قد يعلم الإنسان - إما من طريق نصٍّ أهل بلغة أو بكونه يصيبه من أهل اللغة - أن لفظ كذا موضوعٌ لمعنى كذا، و لا كلام لأحد في ذلك؛ فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة و في غيره مجازٌ

و قد يشك في وضع لفظٍ مخصوصٍ لمعنىٍ مخصوصٍ، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه أو على سبيل المجاز، فيحتاج إلى نصب انقريبه؟ و قد ذكر الأصوليون تعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً و علاماتٍ كسرة بذكرها أهمها

العلامة الأولى: التبادر

دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب و السبب لا يحلو فرضه عن أحد أمور ثلاثة المناسبة الذاتية، و قد عرفت بصلاحها، أو الملمة الوصفية، أو القرينة الحالّة أو المعالفة فإذا علم أن الدلالة مسندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلة الوصفية و هذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة». و المقصود من كلمة «التبادر» هو اسباق المعنى من نفس اللفظ محزداً عن كل قرينة.

و قد يُعترض على ذلك بأن البادر لا بد له من سبب، و ليس هو إلا العلم بالوضع؛ لأن

١ و القائل كثير من الأصوليين منهم صاحب الفصول، و المحقق الحراساني، و المحقق المرآسي فراجع

الفصول المفروقة ٢٨٠، كفاية الأصول ٢٢، نهاية الأفكار ٦ ٦٥

٢ هكذا، و جه المحقق الحراساني الصبار بوجهه بحاجة إلى وضع الجمل و المركبات وائداً على وضع

المفردات و الهيئات. راجع كفاية الأصول: ٣٣

من الواضح أنَّ الانسباق لا يحصل من اللفظ بى معنى - فى آية له - لغير العالم بتلك اللفظة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع، فهو أردب إثبات الحقيقة و تعصيل العلم بالوضع بسبب التبادر، لزم الدور المُحال، فلا يُعمل - على هذا - أن يكون التبادر علامةً للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أنَّ كلَّ فردٍ من آية أمّة يعيش معها لابدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بدّ أن يتركز في ذهنه معنى اللفظ ارتكاراً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكار من دون التفاتٍ تفصيليٍّ إليه وإلى خصوصيات المعنى، فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى و تلك الخصوصيات و توخّث نفسه إليه عبثاً يعيش عتاً هو مرتكز في نفسه من المعنى، فيطر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى أنَّ المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي، فيعرف أنه حقيقة فيه.

والعلم بالوضع لمعنى خاصٍّ بخصوصياته التفصيلية - أى الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجّه إليه - يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل أنَّ هالك علمين أحدهما يتوقف على التبادر و هو العلم التفصيلي، والآخر يتوقف التبادر عليه و هو العلم الإجمالي الارتكازي^١

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، و أمّا بالقياس إلى غير العالم به فلا يُعقل حصول التبادر عنده؛ لمرص جهله باللفظة نعم، يكون لتبادر أمانة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، بمعنى أنَّ الأمانة عنده تنادى غيره من أهل اللغة، مثلاً إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق أدهانهم من لفظ «الماء» المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع فلا بدّ أن يحصل له العلم بأنَّ هذا اللفظ موضوع

١ تيّده بالارتكازي؛ لأنَّ العلم الإجمالي قد يطلق ويراد به ما كان متعلقه مردداً بين أمرين فصاعداً، قبيل العلم التفصيلي بأمر محيى وقد يطلق ويراد به ما يكون مرتكراً و مكوفاً في حرائة النفس من دون التفات تفصيليٍّ إليه، وهذا هو المراد في المقام.

الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتعابير مفهوماً، وحينئذٍ، فإنَّ صحَّ الحمل علمنا أنَّ المعنيين متحدان وجوداً، سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه^١ أو مطلقاً^٢، ولا يتعيَّن واحد منها بمجرد صحَّة الحمل، وإن لم يصحَّ الحمل و صحَّ السلب علمنا أنَّهما متباينان

٣. نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، لأنفس المعنى المذكور، ثمَّ نجرب الحمل - و ينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فإنَّ صحَّ الحمل، علَّم منه حال المصادق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحدَّ معه وجوداً، كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصادق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان اشك في وضعه لمعنى عام أو خاص، كاللفظ «الصعيد» المراد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الحاصل، فإذا وحدنا صحَّة الحمل و عدم صحَّة السلب بالقياس إلى غير التراب الحاصل من مصاديق الأرض يُعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

و إن لم يصحَّ الحمل و صحَّ السلب علم أنَّه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقية، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ، فلاستعمال يكون مجازاً إمَّا فيه رأساً أو في معنى يشملُه ويعتبه

تنبيه

إنَّ الدور الذي ذكر في التبادر يتوجَّه إشكاله هنا أيضاً و الجواب عنه نفس الجواب هناك؛ لأنَّ صحَّة الحمل و صحَّة السلب إمَّا هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقف العلامة إلا على العلم الارتكازي، و ما يتوقف على العلامة هو

١ إمَّا يعرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة - منه -

٢ نسبة التساوي نحو «الإنسان صاحبك»، و نسبة العموم من وجه كقولهم «الحيوان أبيض»، و نسبة العموم مطلقاً كقولهم: «زيد إنسان»

العلم التفصيلي^١.

هذا كله بالنسبة إلى العارف بالذمة و أمّا لجاهل بها، فيرجع إلى أهلها في صحة العمل و السلب و هدمها كالتيادر.

العلامة الثالثة: الاطراد

و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطراد و عذمه؛ فالاطراد علامة الحقيقة، و عذمه علامة المجاز.

و معنى الاطراد: أن اللفظ لا يختصّ صحة استعماله في المعنى المشكوك بمقام دون مقام، و لا بصورة دون صورة، كما لا تختصّ بمصدق دون مصداق^٢.

و الصحيح أن الاطراد ليس علامة الحقيقة؛ لأنّ صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرّة واحدة تستلزم صحته دائماً، سواء كان حقيقة أم مجازاً، فالاطراد لا يختصّ بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

١ هذا، و الصحيح أن صحة العمل ليست علامة بحقيقة؛ لأنّ صحة حمل شيء على شيء عند العرب و أبناء المحاورة إنما تكشف عن عدم مباينة الموضوع و المحمول، و أمّا لاستعمال الحقيقي، فلا يكشف إلا بمعونة التبادر و التبادر أيضاً إنما يكشف عن النسب الحقيقي بمعونة أصالة عدم النقل و أصالة اتحاد العرفين، و التفصيل في محله.

٢ و لا يحصى أن هذا التعريف بلاطراد جمع بين التعريف الذي ذكره المحقق العراقي و التعريف الذي ذكره المحقق الأصفهايي فراجع نهاية الأثر ١ ٦٨ و نهاية الدراية ١ ٥١.

تعميمات (٣)

○ التعمين الأول

١. ما الفرق بين الاستعمال الحقيقي والمجازي؟
٢. صحة استعمال اللفظ فيما يداشب الموضوع له هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وعلى كلا التقديرين ما الدليل عليه؟
٣. ما الفرق بين الدلالة التصويرية والدلالة التنصيلية؟ مثل لهما.
٤. هل الدلالة تابعة للإرادة أم لا؟ وعلى كلا التقديرين ما الدليل عليه؟
٥. ما الفرق بين الوضع الشخصي والموعني؟ مثل لهما.
٦. بين كيفية وضع المركبات.
٧. ما المراد بقولهم «التعذر علامة للحقيقة»؟ وما المقصود من كلمة «التعذر»؟
٨. هل التعذر علامة للحقيقة أم لا؟ وعلى الأول كيف يدفع إشكال لزوم الدور؟
٩. هل صحة الحمل و عدم صحة سلب علامتا الحقيقة أو لا؟ وعلى الأول ما الدليل عليه؟
١٠. كيف يدفع إشكال الدور على كون صحة الحمل و عدم صحة السلب علامتي للحقيقة؟
١١. هل الأطراد علامة للحقيقة أم لا؟ وعلى كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

○ التعمين الثاني

١. ما هو رأي المحقق الخراساني والمحقق الحائري في تسمية الدلالة للإرادة و عدمها؟
٢. بين آراء العلماء فيما هو المراد من وضع المركب في المقام.
٣. ما المراد من الإطراد؟ (أنكر آراء المتأخرين).

١٢. الأصول اللفظية

تمهيد

اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين

١ الشك في وضعه لمعنى من المعاني

٢ الشك في المراد منه بعد فرص العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله «رأيت أسداً» معناه الحقيقي أو معناه المجازي مع لعلم بوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس، وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع؟

أمّا النحو الأول فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لمرص بيان العلامات المشتبهة للحقيقة أو المحاز - أي المشتبهة لموضع أو عدمه - وهنا يقول إن الرجوع إلى تلك العلامات واتباعها كصفت أهل انعم أمر لا يقد منه في إثبات أو صاع اللعمه أنه لعم كات، ولا يكفى في إثباتها أن بعد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرسنا لعل المسعيل اعتمد على قرينة حادثة أو مقالته في تفهيم المعنى المقصود له، فاستعمله فيه على سبيل المحاز ولذا اشتهر في لسان المحققين - حتى جعلوه كقاعدة - قولهم «إن الاستعمال أعم من الحقيقة وسمحاً»^١

و من هنا تعلم بطلان طريقة لعلاء السبعين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك نعم الهدى السيد المرتضى^٢، فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما أن أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي

وأما النحو الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظية، وهذا البحث

١. قوانين الأصول ١، ١١، الأصول العروضة ١١، وكفاية الأصول ٤٧، معاني الأصول ٧٨ وغيرها من الكتب الأصولية

٢. الدررمة إلى أصول الشريعة ١٣١.

معقود لأجلها، فيسبني الكلام فيها من جهتين:
أولاً: في ذكرها وذكر مواردها.
ثانياً: في حجيتها ومدرك حجيتها.

الأصول اللفظية و مواردها

أما من الجهة الأولى فنقول: أهم الأصول اللفظية ما يأتي

١ أصالة الحقيقة

وموردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: «الأصل الحقيقة»، أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع، وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة بأن نقول للمتكلم: «لعلك أردت المعنى المجازي»، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: «إني أردت المعنى المجازي».

٢ أصالة العموم

وموردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص، أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ: «الأصل العموم»، فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

٣ أصالة الإطلاق

وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد فيقال: «الأصل الإطلاق»، فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله (تعالى): ﴿أَجَلٌ أَتَى الْيَتِيمَ﴾. فلو شك - مثلاً - في البيع أنه هل يشترط في

صحته أن يُنشأ بالألفاظ عربيتة؟ فإنما تتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقيد به، فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

٤. أصالة عدم التقدير

وموردها ما إذا احتُمل التقدير في الكلام وليس هاك دلالة على التقدير فالأصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم لنقل و أصالة [عدم] الاشتراك. وموردهما ما إذا احتُمل معنى ثانٍ موضوع له اللفظ، فإن كان هذا لاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول - وهو المسمى بـ «المنقول» - فالأصل عدم لنقل، وإن كان مع عدم هذا الفرض - وهو المسمى بـ «المشترك» - فالأصل عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك أو إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملاً لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقريئة على القاعدة المعروفة في كل مشترك

٥. أصالة الظهور

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتل معه الخلاف، بل كان يحتل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذ أن يُحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمه راجعة إلى هذا الأصل؛ لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهراً في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهراً في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهراً في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهراً في عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال لمجاز، ومؤدى أصالة العموم هو نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص. وهكذا في باقي الأصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلاً عن كل من هذه الأصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلا

أصل واحد هو «أصالة الظهور»، ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتُمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر. وكان الأصل من اللفظ لمجازاً، بمعنى أن الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المحازي، ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في النصيب أو التقييد.

حجية الأصول اللفظية

وهي الجهد الناشئ من البحث عن الأصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في باب - وهو باب مباحث الحجج^١ - ولكن ينبغي لأنَّنا نتعجل في البحث عنها، لكثرة الحاجة إليها، مكثف بالإشارة، فنقول

إنَّ المدرك والدليل في جميع الأصول اللفظية واحد، وهو تنافي العقلاء في الخطابات الحاربه سهم على الأخذ بظهور الكلام، وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يمتنون باحتمال المعنى، أو الخطأ، أو الهزل، أو إرادة الإهمال والإحمال، فإذا احتل الكلام المحاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوفهم ذلك عن الأخذ بظاهرة، كما يدعون أيضاً إحمال الاشتراك والعلل وبوجهها.

ولا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء، وحرى في خطابه على طريقتهم هذه، وإلا لجزأنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه، أو ليئس لما طريقتهم لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يحب اتباعها، ولا يحور التعدي عنها إلى غيرها، فيعلم من ذلك على سبيل الحزم أن الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣. القوافي والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يضمن إلى مقالة من أنكرهما^٢ وهذه بين أيدينا، لعمدة العربية ووقوعهما فيها واضح

١ يأتي في مبحث «وجه حجية الظهور» من الباب الخامس من المقصد الثالث. ٤٩٤ و ٤٩٥

٢ كتب الأبهري والبلخي على ما في مفاتيح الأصول ٢٣ وكالمحقق النهاوندي في تشریح الأصول

لا يحصاح إلى بيان.

ولكن ينبغي أن نتكلم في شأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين بمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً بمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها بحصل الترادف والاشتراك. والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرح به بعض المؤرخين للغة^١، وعلى الأهل فهو الأغلب في نشأة تردف والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربية يقولون لغة الحجار كذا، ولغة جيمير كذا، ولغة تميم كذا وهكذا فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في لجملة ولا نهما الإطانة في ذلك.

تمريعات (٤)

١ ما المراد من قولهم «إن الاستعمال أعم من الحقيقة والتمجيد»؟

٢ ما هي طريقة العلماء المتأخرين في إثبات وضع اللفظ؟

٣ ما المراد من أصالة الحقيقة؟

٤ ما المراد من أصالة العموم وأصالة الإطلاق؟

٥ ما المراد من أصالة عدم التقدير؟

٦ ما المراد من أصالة الظهور؟

٧ ما الدليل على حجية الأصول اللفظية؟

٨ ما الفرق بين الترادف والاشتراك؟

٩ ما هو المعنى في تحقق الترادف والاشتراك؟

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجعلاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة؛ لأنه استعمال لللفظ في غير ما وضع له. وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة، وكأن اللفظ قد حمل للدلالة عليه وحده.

وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهتأ الآن التمرُّض لها^١. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل أن استعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى إسعاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجملي التنزيلي؛ لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيراً، فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة أولاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيراً ثانياً وبالعرض^٢. فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المحاطب. فلذلك يكون اللفظ مسحوطاً للمتكلم بل للسامع آلة وطريقاً للمعنى، وفانياً فيه، وتبعاً للمحاطة، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرآة؛ فإن الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقي للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فأنما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة، والمرآة بالآلية والتبع، فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للمحاطة للصورة، وفانية فيها فناءً

١. ومن أرادها فليراجع معالم الدين ٣٢ - ٣٤، بهامش الأفكار الرشدي: ١٦٣؛ وكفاية الأصول ٥٣؛ مقالات الأصول ١: ١٦٢ - ١٦٣؛ فواتح الأصول ٦: ٥٦؛ متاهج الوصول ١: ١٨؛ والمحاضرات ١: ٢١٠.

٢. راجع عن توصيف الوجود المعنوي للمعنى الجزء الأول من المنطق ٣٠ من الطبعة الثانية للمؤلف.

العنوان في المعنوي^١.

وعلى هذا، فلا يمكن استعمال لفظ واحد إلا في معنى واحد؛ فإن استعماله في معنيين مستقلاً - بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ على جذوة، كما إذا لم يكن إلا نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد، أعني به^٢ اللفظ الثاني في كل من المعنيين، وهو محال بالضرورة؛ فإن الشيء الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد^٣.

ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها، وتنتظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً، إن هذا لمحال. وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً، ولم يخلك إلا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فاناً في معنى في استعمال، ثم لحاظه فاناً في معنى آخر في استعمال ثانٍ، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو محازاً، مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشئيين محتمين، وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشئيين.

تبيين

الأول: أنه لا فرق في عدم جوار الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو

١. من قوله، «وهذا نظير الصورة» إلى هنا اقتباس من كلام المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٥٣.

٢. أي الملحوظ الواحد.

٣. انتهى ما استدلل به المحقق النائيني على عدم جوار الاستعمال، كما في أجود النظريات ١، ٧٦؛ وناقش فيه السيد المحقق الخوئي في المحاضرات ١، ٢٠٦ ومناقشته تبين على مباء في حقيقة الوصف.

مجازيين أو مختلفين؛ فإن المانع - وهو تعلُّق لحاظين بملحوظ واحد في آنٍ واحدٍ - موجودٌ في الجميع، فلا يحتصرُ بالمشترك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم^١ أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة «عينين» - مثلاً - فردٌ من العين الباصرة وفردٌ من العين التابعة، فلفظ «عين» - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة، والتابعة. وهذا شأنه في الإمكان ولصحة شأن ما لو أريد معنى واحدٌ من كلمة «عينين»، بأن يراد فردان من العين الباصرة - مثلاً - فإذا صحَّ هذا فليصحَّ ذاك بلا فرق.

واستدلَّ على ذلك بما ملخصه: أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: «عينان» فكأنما قيل: «عين وعين» وإذا يجوز في قولك: «عين وعين» أن تستعمل أحدهما في الباصرة، والثانية في التابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيهما هو بقوتيهما، أعني «عينين»، وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندما عدم الجواز في التثنية والجمع، كالمفرد والدليل: أن التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد، إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع، فإذا قيل: «عينان» - مثلاً - فإن أريد من المادة خصوص الباصرة - مثلاً - فالتعدد يكون بالقياس إليها^٢، أي فردان منها، وإن أريد منها خصوص التابعة - مثلاً - فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو أريد الباصرة والتابعة، فلا بد أن يراد التعدد من كلِّ منهما - أي فردان من الباصرة وفردان من التابعة^٣، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالة.

وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنهما تدلان على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة، لا تكرار نفس المعنى المراد منهما. فلو أريد من استعمال التثنية أو

١ وهو صاحب المعالم في معالم الدين ٣٢ - ٣٤.

٢ وهذا الدليل ما بهج السيد العوني في مناقشته لصاحب المعالم، فراجع المحاضرات ١ ٢١١.

٣ أي الباصرة.

٤ والموجود في بعض النسخ المطبوعة «أي فردٌ من الباصرة وفردٌ من التابعة»، ولكن الصحيح ما في المتن.

الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً إلا أن يراد من المادة «المسمى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى «مسمى هذا اللفظ» وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعرض^١ التعداد على معانيها الجزئية إلا بتأويل المسمى، وبذا قيل: «محتدان» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محتد»، فاستعملت المادة - وهي لفظ محتد - في مفهوم «المسمى» مجازاً.

تمارين (٥)

○ التمرين الأول

- ١ ما المراد من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؟
- ٢ هل استعمال اللفظ في أكثر من معنى جائز أم لا؟ ما السبيل عليه؟
- ٣ هل عدم جواز الاستعمال يخص الماشترك أم لا؟
- ٤ كيف استدل صاحب المعالم على جواز الاستعمال في الأكثر في التثنية والجمع؟ وما الجواب عن استدلاله؟

○ التمرين الثاني

- ١ ما هي الأقوال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؟

١. وفي المطبوع «لعروص» ولكن «العروض» لا تساعد النعة

١٤. الحقيقة الشرعية

لا شك في أننا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة، كالصلاة والصوم ونحوهما، معاني خاصة شرعية، ونحرم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية. هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوصف التعييني أو التعميني، فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشريعة، فلا ثبت حقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشرعية؟.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تُحمل على المعاني لمعربة، أو يتوقف فيها فلا تُحمل على المعاني الشرعية ولا على اللعوية، بناءً على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور؛ إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكور - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه عليه السلام.

والتحقيق في المسألة أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إما بالوضع التعييني أو التعميني

أما الأول: فهو مقطوع بعدم؛ لأنه لو كان يُقَلُّ إلينا بالتواتر، أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإحفاء، بل الدواعي متطاهرة على نقله، مع أنه لم يُقل ذلك أبداً.

وأما الثاني: فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زماناً معتداً به - لا سيما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متعادية؟! فلا بد - إذن - من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا

١ القول بالتوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور مسوَّب إلى المشهور، كما سببه

تجردت عن القرائن في روايات الأئمة عليهم السلام.

نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم، وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يفتني من الحق شيئاً، غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نُقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة.

وأما القرآن المجيد: فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوظ بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي، فلافائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه. على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد؛ فإن بعضها كثير التدور، كالصلاة والصوم والركاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.

الصحيح والأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعم». فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن العاسدة؟ وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات:

الأولى: أن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية؛ لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملة في لسان المشرعة بنحو لحقيقة ولو على نحو الوضع التعييني عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا - مثلاً - أن هذه الألفاظ في عُرْف المشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح يُستكشف منه أن المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان

١ - خلافاً لصاحب الأصول، فإنه قال: «وهذا الشرع إنما يمتنع على القول بأن هذه الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها الشرعية». و تبعه المحقق الخراساني، فقال: «لا شبهة في تأني الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية». الفصول القروية ٤٦؛ كفاية الأصول، ٣٨.

استعماله عنده حقيقةً كان أم مجازاً كما أنه لو علم أنها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم، كان ذلك أمانة على كونه المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً، وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: أن المراد من الصحيحة من العبادة، أو المعاملة هي التي تمت أحزابها وكملت شروطها والصحيح إذن معناه تمام الأحراء والشرائط^١ فالنزع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأحراء والشرائط من العبادة أو لمعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص؟
الثالثة: أن ثمرة النزاع هي صحة رجوع ثقاتل بالوضع للأعم - المسمى بـ «الأعني» - إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى بـ «الصحيحين» - فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توصيح ذلك أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بسايتين بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما.

١ أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، ولكن يُحتمل دحلٌ هيد رائد في عرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على [إعنا] الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دحل وصف الإيمان في غرض المولى، فيُحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة هي مثل هذا الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك، فيمثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة.

٢. أن يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمة بالصعيد ولا ندري أن ما عدا سرب هل يسمى صعيداً أو لا؟ فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصدق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع

١ قد عرّف الفقهاء «الصحة» بما يوجب سقوط الإعادة، والنقص، و«الفساد» بما لا يوجب سقوط الإعادة و«النقص» و«عزبهما المتكلمون» بما وافق الشريعة وعدمه.

إلى الأصول العملية، مثل قاعدة الاحتيال أو البراءة.

ومن هذا البيان يظهر ثمره الرابع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في أن السورة - مثلاً - جزء بصلاة أم لا؟

إن قلنا إن الصلاة اسم للأعم كانت المسألة من باب الصورة الأولى؛ لأنه بناء على هذا القول يُعلم بصدق عنوان الصلاة على المصدق الفاعل للسورة، وإثبات الشك في اعتبار قيد رائج على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في معنى اعتبار القيد الرائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة، ويحور الأكفاء في الامتثال بفقدانها

وإن قلنا إن الصلاة اسم للصحيح كانت مسألة من باب الصورة الثانية؛ لأنه عند الشك في اعتبار السورة شك في صدق عنوان المأمور به - أي الصلاة - على المصدق الفاعل للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة، فالفاعل للمحرمة مشكوك كما يُشكك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه، فلا يصح الرجوع إلى مسألة الإطلاق لمعنى اعتبار حرمة السورة حتى يكتفى بفقدانها في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتي في باب إن شاء الله تعالى^١

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمحذر عندنا هو الوضع للأعم والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن انقاسد، وهما أمارتان بحقيقته، كما تقدم^٢

وهو ودفع

الوهم قد يُعرض على المختار^٣ فيقال إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم؛ لأن الوضع له

١. وهو باب دورن الأمر بين الأقل والأكثر لأربابهم ولكن الكتاب لم يسه إليه.

٢. راجع الصفحة: ٤١ - ٤٣.

٣. والمعرض هو المحقق الحراساني في كفاية الأصول ٤٠٠ - ٤٢.

يستدعي أن تصوّر معنى كلياً جامعاً بين أفراد، ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصوّر كلي جامع بين مراتبه وأفراده. ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك. أن أي جزء من أجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، بناءً على القول بالأعم، كما يصح صدق مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء وعليه، يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبديل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الأجزاء لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله، وكل منهما - أي التبديل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول؛ إذ إن كل ماهية تُفرض لابد أن تكون متعينة في حد ذاتها، وإن كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية، والتبديل أو التردد في ذات الماهية معناه إيهامها في حد ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع. أن هذا التبادل في الأجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبديل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموصوع لما تركب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو «ما تركب من حرفين فصاعداً»، مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء، كأب، ويصدق عليها أنها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرتين مثل «يد»، ويصدق عليها أنها كلمة.. وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلياً وخارجياً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

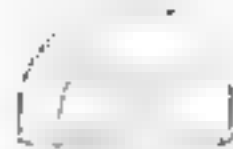
وكيفية تصحيح الوضع في ذلك أن الواضع يتصور أولاً جميع الحروف الهجائية، ثم يصح لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة «المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف» مثلاً. والعرض من التقييد بقولنا. «فصاعداً» بيان أن بكلمة تصدق على الأكثر من حرفين، كصدقها على المركب من حرفين.

ولا يلزم التردد في الماهية؛ فإن الماهية الموصوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب

من حرفين فصاعداً، والتبديل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك: «الكَلْبِيُّ في المعين» أو «الكَلْبِيُّ المحصور في أجزاء معينة». وفي المثال أجزاء المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا فينبغي أن يقاس لفظ «لصلاة» - مثلاً -، فإنه يمكن تصوّر جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها، وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة، كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة «العمل المركّب من خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً»، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركّب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسةً على أقلّ تقدير - على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحق أن الذي لا يمكن تصوّر العام فيه هو خصوص المراتب الصحيحة، وهذا المختصر لا يعم تفصيل ذلك.



تنبيهان

١ لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المستببات

إن ألفاظ المعاملات، كالبيع والنكاح، والإيقاعات، كالطلاق والعق، يمكن تصوّر وضعها على أحد نحوين:

١. أن تكون موضوعاً للأسباب التي تُسبّب مثل الملكية والزوجة والفراق والحرية ونحوها. ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً في العقود، والإيجاب فقط في الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالمراع المتقدم يصح أن يفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة - أعني تامة الأجزاء والشرائط المؤثرة في المسبّب - أو للأعم من الصحيحة والعاسدة ونعني بانفاضة ما لا يؤثر في المسبّب إمّا لفقدان جزء أو شرط.

٢. أن تكون موضوعاً للمسببات، ونعني بالمسبّب نفس الملكية والزوجة والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات؛ لأنها لا تتصف بالصحة والفساد؛ لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود

تارة وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - إما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أو لا، فإن كان الأول أثقف بالصحة، وإن كان الثاني أثقف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ لأنها توجد عند صحة العقد، وعند فسادها لا توجد أصلاً، لأنها توجد فاسدة. فإذ أريد من البيع نفس المسبب - وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري - فلا تنصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها^١.

٢. لاثمة للنزاع في المعاملات إلا في المحنة

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ «العبادات» للصحيحة لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها جراً كان أو شرطاً؛ لعدم إحراز صدق الاسم على الفاعل له. وإحراز صدق الاسم على الفاعل شرط في صحة التمسك بالإطلاق.

إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ «المعاملات»؛ لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا شتمل أحد ألفاظها فحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصّب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع - مثلاً - ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح؛ لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً رائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح على المصدق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

١ هذا ما قال به المحقق الخراساني في كفاية الأصول ١٩١ ووافقه المحقق الحائري في درر الفوائد ١: ٢٥٥. والمحقق الأصمعي في نهاية الدراية ١: ٨٩ وحاصله علامة العراقي في نهاية الأثر ١: ٩٧-٩٨، والسيد الإمام الحسيني في مناهج الوصول ١: ١٧٠، والسيد الحوت في المحاضرات ١: ١٩٥، فإنهم قالوا بدخولها في محل النزاع وإن كانت موضوعة للمسيئات.

نعم، إذا احتُمل أن هذا القيد دخیل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضاً فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناءً على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات -؛ لأن الشك يرجع إلى انشك في صدق عنوان المعاملة، وأما على القول بالأعم فيصح التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمرة نادرة.

تعرينات (٦)

○ التعرین الأول

- ١ ما هو تعريف الحقيقة الشرعية؟
- ٢ هل الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا؟
- ٣ ما الفائدة المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية و عدم ثبوتها؟
- ٤ هل النزاع في وضع ألفاظ العبادات والمعاملات للمصداقة أو الأعم مدفوع على ثبوت الحقيقة الشرعية أم لا؟
- ٥ ما المراد من الصحة من العبادات أو للمعاملات؟
- ٦ ما هو مختار المصنف في وضع ألفاظ العبادات والمعاملات؟ وما هي أدلته؟
- ٧ قد اعترض على مختار المصنف، فاذا ذكر الاعتراض وما يدفعه.
- ٨ بين ثمرة القولين في العبادات.
- ٩ هل النزاع يجري في المعاملات؟
- ١٠ ما هي ثمرة النزاع في المعاملات؟

○ التعرین الثاني

- ١ بين كلام العلامة العراقي والمفيد المحقق الخوئي والإمام الخميني في كيفية جريان النزاع في ألفاظ المعاملات وإن كانت موضوعة للمصداقة.

المقصد الأول

مباحث الألفاظ



تمهيد

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إمّا بالوضع، أو بإطلاق الكلام، لتكون نبيحتها قواعد كنيّة تُفّق صغريات أصالة الظهور التي سنبحث عن حجبها في المعصد الثالث وقد سبق لإشارته إليها^١ وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشكّ والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات، كهيئة المشقّ والأمر والهي، أو هيئات الجمل، كالمعاهيم وسورها أمّا البحث عن موادّ الألفاظ انحصاراً، وبإلّ وصفها وظهورها - مع أنّها تُفّق أيضاً صغريات أصالة الظهور - فإنّه لا يمكن صياغة قاعدة كنيّة عامّة فيها فلذا لا يُبحث عنها في علم الأصول، وصاحمُ اللغة وسورها هي مُتكفلة تشخيص مفرداتها وعلى أيّ حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة أبواب.

١. المشتق

٢. الأوامر

٣. الواهي

٤. المعاهيم

٥. العامّ والخاصّ

٦. المطلق والمقيّد

٧. المجمل والمبيّن

الباب الأول

المشتق

اختلف الأصوليون من القديم في المشتق في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجازاً فيما انقضى عنه التلبس،^١ وأنه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم^٢ منهما؟

بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.
ذهب الأشاعرة^٣ وجماعه من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول^٤

١ في قوله «بمعنى أنه موضوع للأعم منهما» إشارة إلى الخلاف الواقع بين الأصوليين من أن النزاع في المشتق هل هو في أمر لم يـُـنْهَ في كونه وصح أو صح - أو في أمر عقلي - أي في صحة إطلاقه - ؟
فذهب الأكثر إلى الأول و منهم المصنف رحمه الله حيث قال «بمعنى أنه موضوع ..» فالنزاع في أنه هل هو الواصح وصح هيته المشتق لخصوص تلبس بالمبدأ في الحال أو الأعم منه و مما انقضى عنه المبدأ؟

و تُسبب القول الثاني إلى المحقق الطهراني فراجع نهاية الدراية ١ ١١٣

٢ وفي جميع النسخ المطبوعة «ذهب المعترلة»، كما كان الموجود في جميعها في السطر الآتي أيضاً «ذهب الأشاعرة»، فجاء «المعترلة» مكان «الأشاعرة» وبالعكس والصواب ما أفتناه في المتن؛ فإن الأشاعرة ذهبت إلى أنه حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ في الحال، والمعترلة ذهبت إلى أنه حقيقة فيه و فيما انقضى عنه المبدأ، كما في نهاية السؤل ٢ ٨٢، إرشاد الفحول ١٨، بدائع الأفكار (الرشدي): ١٨٠، كفاية الأصول، ٦٤.

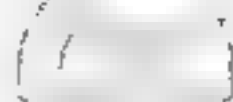
٣ منهم صاحب القوانين، والمجدد الشيرازي، و تـمـعـقـق الحـرـاسـاني و المحقق النائيني، و العلامة العراقي راجع قوانين الأصول ١ ٧٦؛ تـفـهـيـمـات المـجـتـهـد الشيرازي ١ ٢٦٣؛ كفاية الأصول ٦٤؛ فوائد الأصول ١٢٠؛ ١ نهاية الأفكار ١ ١٣٥

- وذهب المعتزلة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني^١.

والحق هو القول الأول. وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يحقنا التعرض لها^٢ بعد اتضاح الحق فيما يأتي. وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات، ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثلاً له، فنقول:

إنه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالأول فلا بد أن يقول بكراهتهما بالماء الذي برز^٣ وانقضى عنه استنسا^٤ لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس، بل كان مسخنًا ومن دل بالثاني فلا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلّس أيضاً؛ لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مدّلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله



١. ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح^٥. ولكن ليس هو^٦ موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه؛ لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها، خارجة عنها، تزول عنها وإن كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كاللفظ الروح والأخ والرق ونحو ذلك ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

١ ذهب إليه في مبادئ الوصول إلى علم الأصول ٦٧، رسائل المحقق الكركي ٢ ٨٢ زبدة الأصول: ٣٣؛

إيضاح الفوائد ٥٢٣

٢. وإن شئت فراجع الفصول القروية ٥٩

٣ وهو ما يؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه وموافقته معه في الترتيب.

٤ أي المشتق عند النجاة على إطلاقه.

والسر في ذلك أنَّ موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان.

١. أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآله وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع لأفعال ولا لمصادر؛ لأنها كلها لا تعكف عن الذات ولا تكون عنواناً لها، وإن كانت تُسند إليها.

٢. ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه، ويصح صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى، والذات تلك الذات هي كلا الحالين.

وإنما بشرط ذلك لأجل أن تتعقل انتضاء لتلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن تنزع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انتضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس، وألا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انتضاء حال التلبس، لا حقيقة ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتق من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع، وإن صدق عليها اسم المشتق، مثل ما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالإرادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس لتفوط تحت الشجرة المثمرة، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم «المثمرة» صادقاً حقيقة عليها حينئذ فيكرة الجلوس أو لا؟ أمّا لو اجتمعت الشجرة فصارت خشبة فإنها لا تدخل في محل النزاع؛ لأنَّ الذات - وهي «الشجرة» - قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازاً. وأمّا الحشب: فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة؛ إذ لم يكن متلبساً - بما هو خشب - بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

وبناءً على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أنَّ موضع النزاع في المشتق يشمل كلَّ ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفةٍ خارجيةٍ عن الذات وإن كان محدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر. كما يتضح أنَّ النزاع يشمل كلَّ وصفٍ جارٍ على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجية المتأصلة، كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعية، كالوقية والتحتية والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتبارية المعضة، كالزوجية والملكية والوقف والحريّة.

٢. جريان النزاع في اسم الزمان

بناءً على ما تقدّم قد يُظنّ عدم جريان النزاع في اسم الزمان؛ لأنه قد تقدّم أنّه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنَّ زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات؛ لأنَّ الزمان منصرمٌ الوجود، فكُلُّ جزءٍ منه لم يعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة؛ فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذاتٌ أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرّم ورال كما زال نفس الوصف^١. والجواب^٢: أنَّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقلّ مخصوص، ولكن الحقُّ أنَّ اسم الزمان موضوعه لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى «المتضرب» - مثلاً - الذات المتصّفة بكونها ظرفاً للضرب، والظرف أعظم من أن يكون زماناً أو مكاناً،

١ اعلم أنَّ صاحب الفصول ذهب إلى عدم جريانه في اسم الزمان. واستدلّ عليه بغير ما ذكر في المتن. وهذا دليل المذكور في المتن أول من تعرّص له المحقق الحراساني في كتابه الأصول: ٥٨ وراجع: الفصول: ٦٠.

٢ هكذا أجاب عنه المحقق الأصهباني في نهاية الدراية ١: ١١٨ و تبعه السيّد المحقق الخوئي في المعاصرات ١: ٢٣٢-٢٣٣.

وأجيب عنه أيضاً بوجود آخر، فراجع كتابه الأصول: ٥٨، وموارد الأصول ١: ٨٩، وهذا مع الآثار العراقي ١: ١٦٢-١٦٤، ونهاية الأصول ١: ٦٤ و ناقش فيها السيّد الامام الخميني و ذهب إلى خروج اسم الزمان عن محل النزاع، فراجع منابع الوصول ١: ١٩٧-٢٠٠.

ويتعين أحدهما بالقرينة والهيئة إذا كانت موضوعاً للجامع بين الطرفين فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له، وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فردَيْه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: أن النزاع حيث يشد يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان، لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر.

٣. اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد يتوهم بعضهم^١ أن النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والحيّاط والطبيب والعاضي، ونحو ذلك مما كان للجِرْف والمِهْن، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم ومشتأ الوهم أننا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك -، وذلك نحو صدقها على من كان سائماً - مثلاً - مع أن السائم غير متلبس بالجارية فعلاً، أو الطباية، أو القضاء، ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى وكذلك الحال في أسماء الآلة، كالشار والمقود والمكنسة، فإنها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

والجواب عن ذلك: أن هذا التوهم منشؤه لفعلته عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق، فإنه يختلف باختلاف المشتقات؛ لأنه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وتالفة من الجِرْف والصاعات، مثلاً. تصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً؛ لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم»، ويُفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضي اليلدي؛ فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً، أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى أن له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين^٢ فهو متلبس بالمبدأ حالاً وإن كان

١ وهو الفاصل التوحي على ما في بدائع الأفكار «الرشدي» ١٧٨، وحاشية قرائن الأصول ١ ٧٨

٢ كذا. والأولى: «موجودة» مكان «أو».

نائماً أو غافلاً. نعم، يصح أن نتعقل الانتقضاء إذا زالت الملكية أو سُلبت عنه الوظيفة،
وحيثُ يُجري النزاع في أن وصف انقاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقةً على من زال عنه
منصب القضاء؟

وكذلك الحال في مثل التجار والخيّاط والمنشار، فلا يتصور فيها الانتقضاء إلا بزوال
حرقة التجارة، ومهمة الخياطة، وشأنيّة النشر في المنشار
والخلاصة: أن الروال والانتقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في
وصع الهيئات، مع قطع النظر عن خصوصيات لمبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف
احتلافاً كثيراً.

٤. استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء.
والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الرماد حتى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنه كما يصدق
العالم حقيقةً على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقةً على من كان عالماً فيما مضى، أو
يكون عالماً فيما يأتي، بلا تجوّر إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا
قلنا: «كان عالماً» أو «سيكون عالماً»، فإن ذلك حقيقةً بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها
- مثلاً -: «الرماد كان حشياً» أو «الحشب سيكون رماداً»، فإذا كان الأمر كذلك
فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟
نقول، إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق
المشتق فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي إن الإطلاق عليها بلحاظ حال
النسبة والإسناد الذي هو حال الطق غالباً، كأن تقول - مثلاً - «ريد عالم فعلاً»، أي إنه
الآن موصوف بأنه عالم؛ لأنه كان فيما مضى عالماً، كمثل إثبات الكراهة للوضوء بالماء
المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً.
فتمحصل ممّا ذكرناه ثلاثة أمور:

١. إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقةً مطبقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى

أو الحال أو المستقبل وذلك بالاتفاق

٢. إنَّ إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قيل زمان التلبس لأنَّه سيتلبس به فيما بعد مجازاً بلا اشكال. وذلك بعلاقة الأول أو المشارفة. وهذا متفق عليه أيضاً

٣. إنَّ إطلاقه على الذات فعلاً - أي بلحاظ حال النسبة والإسناد - لأنَّه كان متخصفاً به سابقاً هو محل الخلاف والنزاع، فقال قوم بأنَّه حقيقة، وقال آخرون بأنَّه محاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدّم من الأمور، فنقول:

الحقُّ أنَّ المشتق حقيقةً هي خصوص التلبس بالمبدأ، ومجازاً في غيره.

ودليلنا التبادر وصحة السلب عن رال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو فاعد بالفعل. «إنَّه قائم»، ولا لمن هو ساهل بالفعل «إنَّه قائم» وذلك لمحرد أنَّه كان قائماً أو عالماً فما سبق.

نعم، يصحّ ذلك على نحو المحاز، أو بقائ: «إنَّه كان قائماً أو عالماً»، فيكون حقيقةً حينئذٍ؛ إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم^١ بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القول بوضع مشتقٍّ للأعم؛ إذ وحد أنَّ الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أنَّ التلبس قد مضى، ولكنَّه فعل عن أنَّ الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة -، لا في خصوص التلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتّى يكون شاهداً له.

ثمَّ إنَّك عرفت - فيما سبق^٢ - أنَّ روال 'يوصف' يحتلف باختلاف الموادّ من جهة كون المبدأ أخذ على نحو العمليّة أو على نحو الحكمة أو الحرقة، فمثل صدق الطبيب حقيقةً

١ وهو من قال بوضع المشتقٍّ للأعم، كالمحقق الكركي والعلامة الحلّي وفخر المحققين كما مرّ

٢. راجع الصفحة ٧٠.

على من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو كسل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة هي الأعم - كما قيل^١ -، وذلك لأنَّ المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة.

نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً، إذا لم يكن يلحظ حال التلبس كما لو قيل: «هذا طبيباً بالأمس»، بأن يكون قيد «بالأمس» لبيان حال النلتس، فإن هذا الاستعمال لا شك في كونه عنى نحو الحقيقة وقد سبق بيان ذلك^٢.

❦ تعريفات (٧) ❦

○ التمرين الأول

١. ما هو محل الدراع في المشتق؟
٢. ما هو رأي المعتزلة و الأشاعرة في باب المشتق؟
٣. ما المراد من المشتق المصحوف عنه؟
٤. ما الدليل على جريان الدراع في اسم الزمان؟
٥. هل يختلف تنسب العدد بالذات باختلاف الجهات؟
٦. ما هو مختار المصنف و دليله؟

○ التمرين الثاني

١. هل الدراع في المشتق لغوي أو عقلي؟

١. والفائل هو الفاضل التومني عنى ما في بدائع الأفكار «ترشيح» ١٧٨، وحاشية قوانين الأصول ١. ٧٨

٢. راجع الصفحة ٧١

الباب الثاني

الأوامر

وفيه بحثان:

[١]. في مادة الأمر.

[٢]. وصيغة الأمر.

وخاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الأول: مادة الأمر

وهي كلمة «الأمر» المؤلفة من الحروف (أ.م.ر). وفيها ثلاث مسائل:

١. معنى كلمة «الأمر»

قيل^١: إن كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين لطلب وغيره ممّا تُستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شعلني أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب».

ولا يبعد أن تكون المعاني - التي تُستعمل فيها كلمة «الأمر» - ما خلا الطلب - ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم «الشيء»، فيكون لفظ «الأمر» مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و «الشيء»^٢.

١. والقاتل أبو الحسن البصري من المحررة فراجع المعتمد في أصول الفقه ١ ٣٩ - ٤٠.

٢. هذا ما اختاره المحقق العراساني في كفاية الأصول ٨٢ و تبعه المحقق العراقي في نهاية الأثر ١ ١٥٦.

والمراد من الطلب إظهار الإرادة والرغبة بانعول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور ممّا يصحّ إظهار الإرادة والرغبة وإبرارهما به^١، فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا يستوي طلباً والظاهر أنّه ليس كلّ طلبٍ يستوي أمراً، بل بشرطٍ مخصوص^٢ سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير «الأمر» بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ «الأمر» أيضاً ليس كلّ شيءٍ على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فإنّ الشيء لا يقال له: «أمر» إلا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: «رأيتُ أمراً» إذا رأيتُ إنساناً أو شجرةً أو حائطاً، ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدوثي - أي المعنى المصدري -، بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، - يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد وهو المعترع عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدلّ عليه اسم المصدر - ولذا لا يشتقّ منه، فلا يقال: (أمرٌ تأمرُ أمرٌ مأثورٌ) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثياً، لاشتقّ منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإنّ المقصود منه المعنى الحدوثي وجهه الصدور والإيجاد، ولذا يشتقّ منه فيقال: (أمرٌ، يأمرُ، أمرٌ، مأثورٌ) والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب والشيء، لأنّه موضوع للجامع بينهما.

١ إنّ «الأمر» - كما تقدّم - بمعنى لطلب يصحّ الاشتقاق منه، ولا يصحّ الاشتقاق منه بمعنى الشيء؛ والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليلٌ على تعدّد الوضع.

١ والظاهر أنّ تفسير بعض الأصويين* لفظ «أمر» بأنّه «طلب بانعول» ليس المقصد منه أنّ لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنّه أحد مصاديق المعنى: فإنّ لأمر كذا يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما - منه -.

٢ وهو اعتبار العلوّ في الأمر.

٢. إنَّ «الأمر» بمعنى الطلب يُجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «أمور»؛ واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع

٢. اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق أنَّ الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أنَّ الطلب المحصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر. وعليه، لا يسمَّى الطلب من الداني إلى العالي «أمرأ»، بل يسمَّى «استدعاء». وكذا لا يسمَّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحِطَّة^١ «أمرأ»، بل يسمَّى «التماساً»، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوّه وترقُّه وليس هو بعالٍ حقيقةً. أمّا العالي فطلبه يكون أمرأ وإن لم يكن متظاهراً بالعلو^٢.

كل هذا بحكم البادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي، ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلا بسوء العناية والمجاهل وإن استعلى.

٣. دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ «الأمر» بمعنى طلب على الوجوب، فقيل: إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي^٣. وقيل للأعم منه ومن الطلب الندي^٤. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً^٥. وقيل: غير ذلك^٦.

١ الحِطَّة أي الترول.

٢ فالمعتبر في صدق الأمر هو علو الأمر، خلافاً لما يظهر من لوائح الأصول ١ ٨١ فإنه اعتبر الاستعلاء و العلو في الأمر.

٣ ذهب إليه المحقق الخراساني في كتابه الأصول: ٨٣.

٤ والقائل هو المحقق العراقي في نهاية الأثر ١ ١٦٠ والمراد منه أنَّ الأمر حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبي والندي.

٥ لم أعثر على قائله هم، ذهب السيد المرتضى - على ما في الفصول ٦٤، وقوانين الأصول ١ ٨٣ - إلى أنَّ صيغة «العمل» مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً.

٦ راجع لوائح الأصول ١: ١٢٩.

والحقّ عندنا أنّه دالٌّ على الوجوب وظاهرٌ فيه، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن قرينة على الاستحباب. واحرازُ هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صفة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة «الأمر»، ولا يحتاج إلى إثبات [أن] منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر؟

ولكن من ناحية علميّة صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ «الأمر»^١. وقيل: مأخوذ قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له^٢.

والحقّ أنّه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر؛ فإنّ العقل يستقلّ بملزوم الانبيات عن بعث المولى والانزجار عن زجره؛ قضاء لحقّ المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنّه لا بدّ للعبد من الطاعة والانبيات ما لم يرحّص في تركه ويأذن في معالفته فليس المدلول للفظ «الأمر» إلا المطلقة من العالي، ولكنّ العقل هو الذي يُلزم العبد بالانبيات ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرّح المولى بالترخيص ويأذن بالترك^٣.

وعليه، فلا يكون استعماله في موارد النّدب مفايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والنّدب؛ لأنّ الوجوب والنّدب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

١. كما هو الظاهر من كفاية الأصول: ٨٣

٢. وهذا يظهر من هداية المسترشدين: ١٢٩

٣. هكذا أفاد المحقّق الثاني في طريق استعادة الوجوب من الصيغة، وتبعه تلميذه المحقّق الخوئي في

المحاضرات فراجع فوائد الأصول ١: ١٣٦-١٣٧ والمحاضرات ٢: ١٣١

تمرينات (٨)

١. ما معنى الأمر بماتقه؟
٢. ما الدليل على أنَّ لفظ «الأمر» مشترك بين الطب و النقي؟
٣. هل يعتبر الحلق في معنى الأمر؟
٤. ما هي الأقوال في منول لفظ الأمر؟
٥. ما هو منطماً فلهو لفظ الأمر في لوجب؟



المبحث الثاني: صيغة الأمر

١. معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر - أي هيئته -، كصيغة «افعل» ونحوها^١ تُستعمل في موارد كثيرة:

منها: البعث، كقوله (تعالى): ﴿فَاتِمُوا الصُّورَةَ﴾^٢، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٣.

ومنها: التهديد، كقوله (تعالى): ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^٤.

ومنها: التعجيز، كقوله (تعالى): ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ بَيْنِهِ﴾^٥.

وعبر ذلك من التسخير^٦، والإندار^٧، وترجي والتمني^٨، ونحوها^٩. ولكن الظاهر أن

الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل «افعل» شأنها شأن بـيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالعروف، ولم توضع لإفادة معاني مستقلة، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معاني اسمية

وعليه، فالحق أنها موصوفة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمعصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في «اضرب» و «قم» و «افعل» ونحو ذلك. وحينئذ يستزاع منها عنوان طالس

١ المقصود بنحو صيغة «افعل» أية صيغة وكلمة تؤدي مؤداه في الدلالة على الطلب والبعث، كالعمل المضارع المعزول بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب نحو قولنا «تصلني تفتسل» طلب منك كذا» أو جملة اسمية نحو «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو «حذو ونه وهلاك» وغير ذلك - منه -.

٢ النساء (٤): الآية ١٠٣، الحج (٢٢): الآية ١٧٨، المجادلة (٥٨): الآية ١٣.

٣ المائدة (٥): الآية ١.

٤ مصدت (٤): الآية ١٠.

٥ البقرة (٢): الآية ٢٣.

٦ كقوله (تعالى): ﴿كُونُوا يَزِدُّهُ خَاسِتِينَ﴾ البقرة (٢): الآية ٦٥، فإن مخاطبتهم بذلك في معرض تدليلهم.

٧ كقوله (تعالى): ﴿قُلْ لَنُفَعَّ بِكُفْرِهِ قَلِيلًا﴾ الزمر (٣٩): الآية ٨.

٨ كقول الشاعر: «ألا أيها الليل الطويل ألا أنجل» ديوان لمرئ القيس ٤٩.

٩ كالأستعانة والتكذيب والمشورة والتعجب والاحتقار والدعاء والإهانة والتسوية.

ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطيبة بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب، وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا، فمدلول هيئة الأمر ومقادها هو النسبة الطيبة، وإن شئت فسمها: «النسبة البعثية»^١ لفرض إبراز جعل الأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه، وتحريكه وبعثه نحوه، ما شئت فسمه، غير أن هذا الجمل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، فتارة، يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل لأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو إن شئت فعل، يكون مصداقاً للطلب، فإن المقصود واحد، وأخرى يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالعمل الشائع، وثالثة يكون الداعي له هو الإعجيز، فيكون مصداقاً للإعجيز وتعجيراً بالعمل الشائع... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

والى هنا يتجلى ما يريد أن نوضحه، فإنا نريد أن نقول بنص العبارة إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوه ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنته القوم - لامعاني حقيقية ولا مجازية، بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبة الطيبة الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارة بعثاً بالعمل الشائع، وأخرى تهديداً بالعمل الشائع وهكذا. لأن هذه المفاهيم مدلوله لهيئة ومنشأها حتى مفهوم البعث والطلب

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة، وأيها المعنى المجازي؟

١. وقد يقال لها: «النسبة الإرسالية» كما في نهاية الأفكار ١، ١٧٨، أو يقال لها: «النسبة الإيقاعية» كما في

٢. ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كَيْفِيَّتِهِ على أقوال. والخلاف يشمل صيغة «افعل» وما شابهها وما بمعناها من صِيغِ الأمر. والأقوال في المسألة كثيرة^١، وأهمها قولان: أحدهما: أنها ظاهرة في الوجوب، إما لكونها موضوعة له^٢، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد^٣، ثانيهما: أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب، وأن الوجوب أظهر أفراد. وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر على ما تقدم هناك، من أن الوجوب يستعاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانسحاب عنه؛ قصاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالتفريط، وبإذن به. وبدون الترخيص فالأمر - لو حلي وطبقه - شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية؛ إذ صيغة الأمر - كما ذكرنا - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لاستعمالاً حقيقياً ولا مجازياً؛ لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كَيْفِيَّاتِهِ وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر أن الصيغة لا تدلّ إلا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم

١. ذكر بعضها صاحب المعالم في معالم الدين، ٤٨ - ٤٩، فراجع.

٢. ذهب إليه صاحب القوانين وسببه إلى المشهور، كما ذهب إليه صاحب المعالم وسببه إلى الجمهور وذهب إليه أيضاً المحقق الحراساني فراجع قوانين الأصول ١، ٨٣، معالم الدين ٤٨، كفاية الأصول: ٩٢.

٣. ذهب إليه صاحب الفصول في الفصول الضرورية ٦٤، واختاره المحقق العراقي في نهاية الأفكار ١، ١٦٢ و ١٧٨ - ١٨٠، وبدائع الأفكار ١، ٢١٤.

٤. ذهب إليه السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ١، ٥١.

اسمي، وكذا التدب.

وعلى هذا، فالمستعمل فيه الصيغة - على كلا الحالين - الوجوب والتدب - واحد لا اختلاف فيه واستفادة الوجوب - على تقدير تجزئتها عن الفريضة على إذي الأمر بالترك - إنما هي بحكم العقل كما قلنا؛ إذ هو من لو رم صدور الأمر من المولى^١ ويشهد لما ذكرناه - من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والتدب - ما جاء في كثير من الأحاديث من انجمع بين الوحيات والمدونات بصيغة واحدة، وأمر واحد، وأسلوب واحد مع تعدد الأمر؛ ولو كان الوجوب والتدب من هيل المعين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله^٢ بإرادته مطلق الطلب البعيد إرادته من مساو الأحاديث، فإنه محوّر - على تقديره - لا شاهد له، ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة.

تدبيرها

الأول ظهور الجملة الحمرة الدانة على العنق في الوجوب

اعلم أن الجملة الحمرة في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة «افعل» في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً، نقولنا «صيغة افعل وما شابهها» والجملة الحمرة مثل قول: «يفتسل، يرضأ، يصلي» بعد السؤال عن شيء يقضي مثل هذا الجواب وهو ذلك

والسر في ذلك أن المناط في الجميع واحد، فإنه إذا ثبت البعث من المولى - بأي مظهر كان وبأي لفظ كان - فلا بد أن يتبعه حكمه لعقل يلزم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه. بل ربما يقال إن دلالة الجملة لحرية عنى الوجوب أكد؛ لأنها هي الحقيقة بخلاف عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتناع من نمكلف معروف منه^٣

١. هذا ما قال به المحقق نسايني في نوائد الأصول ١/ ١٣٦ وحسنه عليه السلام المحقق الحوئي في

المحاضرات ٢/ ١٣٠-١٣٢

٢. أي أو من باب تأويله

٣. هكذا قال المحقق نحرسان في كفاية الأصول: ٩٣

للتامّي فظهور الأمر بعد الخطر أو توهمه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدّم الخطر - أي منع - أو عند توهم الخطر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثمّ قال له «اشرب الماء» أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحظور عليه شرّبه.

وهذا يختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر أنّه هل هو طاهر في الوجوب^١، أو طاهر في الإباحة^٢، أو الترخيص فقط^٣ - أي رفع المنع فقط من دون التعرّض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها -، أو يُرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع^٤؟ على أقوال كثيرة.

وأصحّ الأحوال هو الثالث، وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك أنّك قد عرفت أنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما تنشأ من حكم العقل بلزوم الابعاث ما لم يثبت الإذن بتركه ومنه تستطيع أن تتعلّل أنّه لا دلالة للأمر في المعام على الوجوب، لأنّه ليس فيه دلالة على البعث وإنّما هو ترخيص في الفعل لا أكثر وأوصحّ من هذا أن نقول إنّ مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلّا ترخيصاً وإدماً بالحمل لشيء ولا يكون بعثاً إلّا إذا كان الإنشاء بداعي البعث ووقوعه بعد الخطر أو توهمه فريضة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالّاً

١ ذهب إليه بعض العامة، كالصمّة، والسمترلة، ولفظي الباقلاني والمهر الراربي من الشافعية، واحتاره البصاوي في منهاج الأصول فراجع فواتح الرحموت (المطبوع بديل المستقصى ١: ٣٧٩)، ونهاية السؤل ٢: ٢٧٢، والإحكام (للآمدي) ٢: ٢٦٠.

٢ لم أعثر على من قال بظهوره في الإباحة الاصطلاحية وإنما منسوب إلى أكثر الفقهاء من القول بظهوره في الإباحة فأنظر أنّه الإباحة بمعنى رفع الحظر وخطر كما صرح بذلك الآمدي في الإحكام ٢: ٢٦٠، والمحقّق القمي في قوانين الأصول ١: ٨٩ وبعض المحقّقين على العمدة ١: ١٨٣.

٣ وهذا منسوب إلى أكثر الفقهاء فراجع عمدة ١: ١٨٣، فواتح الرحموت (المطبوع بديل المستقصى ١: ٣٧٩)، الإحكام (للآمدي) ٢: ٢٦٠ وذهب إليه المحقّق القمي في قوانين الأصول ١: ٨٩.

٤ ذهب إليه السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٧٣ واحتاره الشيخ الطوسي في العمدة ١.

على الوجوب. وعدم دلالة على الإباحة بطريق أولي، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمانة.

مثاله قوله (تعالى): ﴿وَإِذَا خَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^١ فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام^٢، فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم، لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لفرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو لإباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه؛ فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توقيفه مجرداً عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.

تقريبات (٩)

- ١ ما معنى صيغة الأمر؟
- ٢ أذكر خمسة موارد من موارد استعمال صيغة الأمر، واذكر بمثال لها.
- ٣ هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب؟ وكيف؟
- ٤ هل الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب؟ ما قصورها في ذلك؟
- ٥ ما هي الأقوال في ظهور الأمر بعد الحظر؟ وما هو الأصح؟ ولماذا صار أصح؟

١ المائدة (٥) الآية: ٢

٢ فإن قوله (تعالى): ﴿وَإِذَا خَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ أمر بلا صطياد، وهو واقع عيب حرمة الاصطياد في حال الإحرام؛ لقوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الصِّيدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ المائدة (٥) الآية: ٩٥

٣. التعتدي والتوصلني

تمهيد

كَلَّ مُتَّفَقٌ يَعْرِفُ أَنَّ فِي الشَّرِيعَةِ الْمُقَدَّسَةِ وَجِبَاتٍ لَا تَصَحُّ وَلَا تَسْقُطُ أَوَامِرُهَا إِلَّا بِإِتْيَانِهَا قَرِيبَةً إِلَى وَجْهِ اللَّهِ (تعالى)

وكونها قَرِيبَةً إِنَّمَا هُوَ بِإِتْيَانِهَا بِقَصْدِ امْتِنَانٍ وَأَمْرِهَا أَوْ بَغْيِهِ مِنْ وَجْهِ قَصْدِ الْقُرْبَةِ إِلَى اللَّهِ (تعالى)، عَلَى مَا سَتَأْتِي الْإِشَارَةُ إِلَيْهَا^١ وَتَسَمَّى هَذِهِ الْوَاحِدَاتُ «الْعِبَادَاتِ»، أَوْ «التَّعَبُّدَاتِ»، كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَنَحْوِهَا.

وَهُنَاكَ وَاجِبَاتٌ أُخْرَى تَسَمَّى «التَّوَصُّلَاتِ» وَهِيَ الَّتِي تَسْقُطُ أَوَامِرُهَا بِمَحَرِّدٍ وَحُودِهَا وَإِنْ لَمْ يُقْصَدْ بِهَا الْعَرَبِيَّةُ، كإِيقَادِ الْعَرِيضِ، وَأَدَاءِ مَدِينٍ، وَدَفْنِ الْمَيِّتِ، وَتَطْهِيرِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ لِلصَّلَاةِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ.

وَالْتَّعَبُّدِيّ وَالتَّوَصُّلِيّ نَعْرِفُ أَحَدَهُمَا كَثِيرًا مَشْهُورًا عِنْدَ الْعُمَمَاءِ، وَهُوَ أَنَّ التَّوَصُّلِيَّ «مَا كَانَ الدَّاعِي لِلأَمْرِ بِهِ مَعْلُومًا»، وَفِي قِبَالِهِ التَّعَبُّدِيّ وَهُوَ «مَا لَمْ يَعْلَمْ الْعَرَضُ مِنْهُ»^٢ وَإِنَّمَا سَمَّيْتُ تَعَبُّدِيًّا، لِأَنَّ الْعَرَضَ الدَّاعِي لِلْعَامُورِ لَيْسَ إِلَّا التَّعَبُّدُ بِأَمْرِ الْمَوْلَى فَقَطْ وَلَكِنْ التَّعْرِيفُ غَيْرُ صَحِيحٍ إِلَّا إِذَا أُريدَ بِهِ اصْطِلَاحُ ثَابٍ لِلتَّعَبُّدِيّ وَالتَّوَصُّلِيّ، فَيُرَادُ بِالتَّعَبُّدِ التَّسْلِيمُ لِلَّهِ (تعالى) فِيمَا أَمَرَ بِهِ وَإِنْ كَانَ الْعَامُورُ بِهِ تَوْصُّلِيًّا بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ، كَمَا يَقُولُونَ مَثَلًا: «نَعْمَلُ هَذَا تَعَبُّدًا» وَيَقُولُونَ: «نَعْمَلُ هَذَا مِنْ بَابِ التَّعَبُّدِ»، أَيْ نَعْمَلُ هَذَا مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِ اللَّهِ (تعالى) وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ الْمَصْلُحَةُ فِيهِ.

وَعَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ بَيَانٍ مَعْنَى التَّوَصُّلِيّ وَالتَّعَبُّدِيّ - الْمَصْطَلَحِ الْأَوَّلِ^٣ - فَإِنْ عَلِمَ حَالُ وَاجِبٍ بِأَنَّهُ تَعَبُّدِيٌّ أَوْ تَوْصُّلِيٌّ فَلَا شَكَّ، وَبِنَ شَكٍّ فَيُحْتَكَى ذَلِكَ فَهَلِ الْأَصْلُ كَوْنُهُ تَعَبُّدِيًّا أَوْ تَوْصُّلِيًّا؟ فِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْأَصُولِيِّينَ وَيَسْمَى لِتَوْصِيحِ ذَلِكَ وَبَيَانِ الْمَخْتَارِ تَقْدِيمُ أُمُورٍ:

١. يأتي في الصفحة ٨٧

٢. هذا التعريف منسوب إلى القدماء، كما نسبته إليهم المحقق العراقي في مقالات الأصول ١: ٢٢٩

٣. وأوّل من ذهب إليه هو الشيخ الأنصاري في مطرح لأظفر ٥٩ ثم تبعه من تأخّر عنه

أ. منشأ الخلاف وتحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيداً له على نحو الحزء أو الشرط على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القرية بهذا القيد، كقيد صهارة فيها، إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المحرّدة عن هذا القيد من حيث هي

فمن قال بإمكان أخذ هذا لقيد^١ - وهو قصد القرية - كان مقتضى الأصل عنده الوصلية؛ إلا إذا دلّ دليل خاص على التقييد، كسائر القيود الأخرى، لما عرفت أن إطلاق كلام المولى حقيقة يجب الأخذ به ما لم ثبت التقييد، فعند السك في اعتبار قيد يمكن أحده في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لمعنى اعتبار ذلك القيد

ومن قال باستحالة أحد هذين قصد القرية^٢ فليس له السك بالإطلاق؛ لأن الإطلاق ليس إلا عبارة عن عدم التقييد فمما من شأنه التقييد، لأن المقابل سهما من باب مقابل عدم والملكة - الملكة هي التقييد، وعدمها الإطلاق -، وإذا استحالت الملكة استحالت عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق، وهذا واضح؛ لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً في لسان الدليل فعدم التقييد^٣ لا يستكشف منه رادة الإطلاق، فإن عدم التقييد يحوز أن يكون لاستحالة التقييد، ويجوز أن يكون لعدم رادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده

وبعد هذا بقول، إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به عرصه واقعاً

١. وهذا هو المعروف بين الأصوليين إلى زمان الشيخ لأعظم الأنصاري

٢. وأول من قال به الشيخ الأنصاري في مطرح الأنظار ٦، وتبعه أكثر من تأخر عنه؛ فبعضهم ادّعى امتناعه الذاتي، كما في حاشية الكفاية (المشككي) ١ ٣٥٧ وبدائع الأفكار ١ ٢٢٨، انتهى الأصول ١ ١٢٩-١٣٢، وبعضهم ادّعى امتناعه العبري كما في كفاية الأصول ٩٥، وسهارة الدراية ١ ٢٣٣، وخواص الأصول ١ ١٤٩

٣. وفي «س» «إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم تقييد في لسان الدليل» وهو أيضاً صحيح وأما الموجود في بعض النسخ المطبوعة «إذا كان التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه» عبط كما لا يخفى

ولم يمكن له بيباه فلامحالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك. وعند الشك في سقوط الأمر - أي في امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العدم بفراغ ذمته من التكليف؛ لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقيناً فلا بد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين من قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني». وهذا ما يستلزم عندهم بـ «أصل الاشتغال» أو «أصالة الاحتياط»

ب. محل الخلاف من وجوب قصد القرية

إن محل الخلاف في المقام هو إمكان أحد قصد امتثال الأمر في الأمور به. وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القرية، فكقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوباً للأمر، ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله (تعالى) محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاء لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القرية، فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكره في أحد قصد الامتثال^١ على ما سيأتي

ولكن الشأن في أن هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادةً إلا بها؟ الحق أنه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به.

والدليل على ذلك ما نعهده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القرية مأخوذاً في المأمور به لما صحقت العبادة، وما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه

فبالخلاف - إذن - منحصر في إمكان أحد قصد الامتثال واستحالته.

١ هذا ما ذهب إليه المحقق الحراساني في مقدمة الأصول ٩٧ وأما المحقق النابضي فذهب إلى امتناع أحد سائر الدواعي القرية أيضاً في متعلق الأمر ودليله جريان المحادير المذكورة في أحد قصد الامتثال هنا. فراجع فوائد الأصول ١: ١٥١

ج الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية لسواجب

إِنَّ كُلَّ وَاجِبٍ فِي نَفْسِهِ لَهُ تَقْسِيمَاتٌ بِأَعْيَارِ الْخُصُوصِيَّاتِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تُلْحَقَ فِي الْخَارِجِ، مِثْلًا الصَّلَاةُ تَنْقَسِمُ فِي ذَاتِهَا مَعَ قَطْعِ نَظَرٍ عَنْ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهَا إِلَى ١. ذَاتِ سُورَةٍ، وَفَاعِدَتِهَا ٢. ذَاتِ تَسْلِيمٍ، وَفَاعِدَتُهُ ٣. صَلَاةٌ عَنْ طَهَارَةٍ، وَفَاعِدَتُهَا ٤. صَلَاةٌ مُسْتَقْبَلَةٌ بِهَا الْقِبْلَةُ، وَغَيْرُ مُسْتَقْبَلٍ بِهَا ٥. صَلَاةٌ مَعَ السَّاتِرِ وَبِدُونِهِ. وَهَكَذَا يُمْكِنُ تَقْسِيمُهَا إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْأَقْسَامِ بِمُلَاحَظَةِ أَحْرَانِهَا وَشُرُوطِهَا وَمُلَاحَظَةِ كُلِّ مَا يُمْكِنُ فَرَصَ اعْتِبَارِهِ فِيهَا وَعَدِيدِهِ وَيَسْتَمَى مِثْلُ هَذِهِ التَّقْسِيمَاتِ «التَّقْسِيمَاتُ الْأَوَّلِيَّةُ» لِأَنَّهَا تَقْسِيمَاتٌ تُلْحَقُهَا فِي ذَاتِهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ فَرَصَ تَعَلُّقِ شَيْءٍ بِهَا وَتُقَابِلُهَا «التَّقْسِيمَاتُ الثَّانَوِيَّةُ» الَّتِي تُلْحَقُهَا بَعْدَ فَرَضِ تَعَلُّقِ شَيْءٍ بِهَا كَالْأَمْرِ مِثْلًا، وَسَيَأْتِي ذِكْرُهَا.

فَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى هَذِهِ التَّقْسِيمَاتِ الْأَوَّلِيَّةِ نَلَوُجِبُ، فَالْحُكْمَ بِالْوُجُوبِ بِالنَّهْيِ إِلَى كُلِّ خُصُوصِيَّةٍ مِنْهَا لَا يَحِلُّ فِي الْوَاقِعِ مِنْ أَحَدِ أَحْصَاءَاتِ ثَلَاثَةٍ.

١. أَنْ يَكُونَ مُقَيَّدًا بِوُجُودِهَا، وَيُسَمَّى «بِشَرَطِ شَيْءٍ»، مِثْلُ شَرَطِ الطَّهَارَةِ، وَالسَّائِرِ، وَالْإِسْتِقْبَالِ، وَالسُّورَةِ، وَالرُّكُوعِ، وَالسُّجُودِ، وَغَيْرِهَا مِنْ أَهْزَاءِ وَشُرَاطِطٍ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ.
٢. أَنْ يَكُونَ مُقَيَّدًا بِعَدَمِهَا، وَيُسَمَّى «بِشَرَطِ لَا»، مِثْلُ شَرَطِ الصَّلَاةِ بِعَدَمِ الْكَلَامِ، وَالتَّقَهُّقِ، وَالْحَدَثِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ قَوَاطِعِ الصَّلَاةِ.

٣. أَنْ يَكُونَ مُطْلَقًا بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا - أَيِ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِوُجُودِهَا وَلَا بِعَدَمِهَا - وَيُسَمَّى «لَا بِشَرَطٍ»، مِثْلُ عَدَمِ اشْتِرَاطِ الصَّلَاةِ بِالْقَنُوتِ؛ فَإِنَّ وَجُوبَهَا غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوُجُودِهِ وَلَا بِعَدَمِهِ هَذَا فِي مَرَحَلَةِ الْوَاقِعِ وَالثَّبُوتِ.

وَأَمَّا فِي مَرَحَلَةِ الْإِثْبَاتِ وَالِدَّلَالَةِ فَإِنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ شَيْءٍ إِنْ دُلَّ عَلَى اعْتِبَارِ قَيْدٍ فِيهِ، أَوْ عَلَى اعْتِبَارِ عَدَمِهِ فَذَلِكَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِدْلِيلُ مَنْطِقًا لِبَيَانِ التَّقْيِيدِ بِمَا هُوَ مُحْتَمَلُ التَّقْيِيدِ لَا وَجُودًا وَلَا عَدَمًا، فَإِنَّ الْمَرَجِعَ فِي ذَلِكَ هُوَ أَصَالَةُ الْإِطْلَاقِ، إِذَا تَوَقَّرتِ الْمَعْدَمَاتُ الْمَصْحُوحَةُ لِلتَّمَتُّكِ بِأَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ عَلَى مَا سَيَأْتِي فِي بَابِهِ - وَهُوَ بَابُ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ ١ -.

وبأصالة الإطلاق يُستكشف أن إرادته المتكتم لا امر معلّقة بالمطلوب واقعاً، أي إن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللا بشرط

والخلاصة أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأولية

د. عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية لموجب

ثم إن كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعاً - ينقسم إلى ما يؤتى به في الحارج بداعي أمره، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب ومجهوله.

وهذه التقسيمات نُسِي «التقسيمات الثانوية»؛ لأنها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إثبات الصلاة - مثلاً - بداعي أمرها، لأن المفروض في هذه الحالة [أنه] لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وهي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أي تقييد المأمور به -؛ لأن قصد امتثال الأمر - مثلاً - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيداً به؟! ولأمره أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، وهذا خلف أو دور.

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً بما قلنا سابقاً^١، إن الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد^٢، فلا يفرص إلا في مورد قابل للتقييد، ومع عدم إمكان التقييد لا يُستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

١ قدمر في الصفحة ٨٦

٢ اعلم أن في تقابل الإطلاق والتقييد أقولاً منها أن التماس بينهما تقابل العدم والمنكّة، وهو المنسوب إلى سلطان العلماء ومن تبعه من المتأخرين، كما في فوائد الأصول ٢ ٥٦٥ ومنها أنه تقابل التصادق، وهو رأي المشهور إلى زمان سلطان العلماء كما في فوائد الأصول ١ ٥٦٥ ومنها تقابل التصادق في مرحلة الثبوت، و العدم والمنكّة في مرحلة الإثبات وهذا ما احتاره المحقق الحنفي في المحاضرات ٢ ١٧٢ ومنها أنه تقابل التناقض وهو مذهب الشهيد الصدر في دروس في علم الأصول ٢ ٩٠-٩١

النتيجة

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأصوليون في أن الأصل في الواجب - إذ شُكَّ في كونه تعدياً أو توصلياً - هل إنه تعدي أو توصلي؟

ذهب جماعة^١ إلى أن الأصل في الواجب أن تكون عبادية إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربة في الأمور به؛ لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لثبته حسب الفرض. وقد تقدّم ذلك في الأمر الأول فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العبادية. وذهب جماعة^٢ إلى أن الأصل في الواجب أن تكون توصلية، لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر^٣، ولا لأحق أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة^٤، بل نتمسك لذلك بإطلاق المعام^٥.

توضيح ذلك أنه لا ريب في أن الأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع العرص شقاً وضيافاً، فإن كان القيد دخيلاً في العرص فلا بد من بيانده وأخذته في الأمور به قيداً، وإلا فلا غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في الأمور به - كما في التقسيمات الأولية - أمّا ما لا يمكن أخذه في الأمور به قيداً - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر أن يتفاضل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتصل للأمر، بل لا مناص له عن اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، و الثاني يتعلق بالقيد، مثلاً لو فرض أن غرض

١. منهم صاحب الكفاية راجع كفاية الأصول. ٩٨.

٢. ومنهم الشيخ الأعظم لأصاري في مطارح الأنظار: ٦٦.

٣. حتى يرد عنه ما أورده الشيخ الأعظم لأصاري من أن القيد مستل لا يتحقق إلا بعد الأمر رجع

مطارح الأنظار ٦٠.

٤. احتج بها على التوصية المحقق الحوئي في المعاصرات ٢ ١٩٣.

٥. كما أشار إليه المحقق الخراساني في كفاية الأصول. ٩٨-٩٩.

المولى قائم بالصلاة المأتم بها بداعي أمرها؛ فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها - لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية - فلا بد له - أي الأمر - لتحصيل عرضه أن يسلك طريقة أخرى. كان يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبيناً ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشتان من عرض واحد، والثاني يكون بياناً للأول، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامتناله فقط، وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصص أمرها، فيكون الأمر الثاني باصمائه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم يسه نفساً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فمفول المولى إذا أمر بشيء - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر ولم يُلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتنال فإنه يُستكشف منه عدم دخل قصص الامتنال في العرض، وإلا لبيته بأمر ثانٍ. وهذا ما سميناه بـ «إطلاق المقام». وعليه، فالأصل في الواجبات كونها موصلة حتى يتم بالدليل أنها معتدّة.

٤. الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني «ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل لعبر»، كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو «المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان»، فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة على نسيب ونصيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما^١.

وهما يتعلق بمسألة شخص الظهور بقول: «دُلّ الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي هذاك، وإن لم يدل فإن إطلاق صيغته يفعل يقضي أن يكون عينيّاً، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فإن العقل يحكم بمرور امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مريد البيان على أصل لصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى

قرينة على إرادته - كما هو المفروض - بعدم أن مراده الواجب العيني

٥. الواجب التعيني وإطلاق الصيغة

الواجب التعيني هو: «الواجب بلا واجب آخر يكون عذلاً له وبديلاً عنه في غرضه»، كالصلاة اليومية، وبقائه الواجب التحيري، كحصول كفارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المحيرة بين إطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين مساكين، وعتق رقبة وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتحيري^١.

فإذا غُثم واجب أنه من أي القسمين هـ ك، وإلا فنقتضي إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أُنشئ بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأنّ التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفهومي

٦. الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر»، كالصلاة اليومية ويقال له الواجب الغيري، كالوضوء، فإنه إنما يجب مقدّمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه؛ إذ لو لم تجب الصلاة، لما وجب الوضوء.

فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فنقتضي إطلاق تعلّق الأمر به - سواء وجب شيء آخر أم لا - أنه واجب نفسي، فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.

تمريعات (١٠)

○ التمرين الأول

- ١ ما هو تعريف الواجب التقديري والتوصلي عند امتثاليين والقدماء؟
- ٢ ما هو ميثاق الخلاف في أن الأصل في الوجبات هو كونه توصلياً أو تعديدياً؟
- ٣ ما معنى قولهم: «الاشتغال بقبيد يستدعي الفراغ اليقيني»؟
- ٤ هل يمكن أحد غير قصد الامتثال من وجوه قصد القرينة في العامورية؟
- ٥ ما المراد من التقسيمات الأولية والتقسيمات الثانوية للواجب؟
- ٦ هل يمكن التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في تقسيمات الأولية؟ ما الدليل عليه؟
- ٧ ما الوجه في استحالة التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الثانوية؟
- ٨ ما دليل القول بأن الأصل في الواجبات أن تكون عبادية، وما يميل القول بأن الأصل فيها أن تكون توصلياً؟ وما هو الأقرب منهما؟ وما وجه الأقربيه؟
- ٩ ما هو تعريف الواجب العيني والواجب الكفائي؟ وأيهما مقتضى إطلاق صيغة الأمر؟
- ١٠ ما هو تعريف الواجب التعييني والواجب التخييري؟ وأيهما مقتضى إطلاق صيغة الأمر؟
- ١١ ما هو تعريف الواجب الفلسفي والواجب الفيزيائي؟ وأيهما مقتضى إطلاق صيغة الأمر؟

○ التمرين الثاني

- ١ ما هي أدلة القائلين بامتناع أخذ قيد قصد القرينة في منطوق الأمر امتناعاً ذاتياً؟
- ٢ ما هي أدلة القائلين بامتناعه امتناعاً غير ذاتي؟
- ٣ ما هي الأقوال في تقابل الإطلاق والتقييد؟

٧. الفور والتراخي

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

١. إنها موضوعة للفور^١.
 ٢. إنها موضوعة للتراخي^٢.
 ٣. إنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي^٣.
 ٤. إنها غير موضوعة للفور، ولا لتراخي، ولا للأعم منهما^٤، بل لا دلالة لهما على أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستعاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات^٥، والحق هو الأخير.
- والدليل عليه ما عرفت من أن صيغة «فعل» إنما تدلّ على السببية الطلبية، كما أن المادة لم توضع إلا لفعل الحدث غير الملحوظ معه شيء من خصوصياته الوجودية وعليه،

١. ذهب إليه الشيخ الطوسي وسببه إلى كثير من المتكلمين وأعمهه راجع العدد ١ ٢٢٥-٢٢٧ ونُسب إلى الحنفية والحنابلة من العامة في الإحكام (للآمدي) ٢ ٢٤٢، ونهاية السؤل ٢ ٢٨٧ وناقش في بسببه إلى الحنفية صاحب سلم الوصول (مطبوع مبدل نهاية السؤل ٢ ٢٨٦-٢٨٧)
٢. أي جواراً، بمعنى أنه يحور التراخي كما يجور فور لا وجوباً بمعنى أنه يحب الفور، فإنه لم يقل به أحد، كما قال المحقق القمي «أما القول بتعيين التراخي فلم يذهب على مذهب» في تولى الأصول ١ ٩٥ وهذا القول سببه الآمدي إلى الشافعية والقاضي أبي بكر وجماعة من الأشاعرة والجبائي وأسد أبي الحسين البصري راجع الإحكام (للآمدي) ٢ ٢٤٢
٣. وهذا منسوب إلى الواقعية، راجع نهاية السؤل ٢ ٢٨٨ وسببه صاحب المسالم والمفاتيح إلى السيد المرتضى، إلا أن كلامه صريح في القول الرابع حيث قال «الواجب على من سمع مطلق الأمر ويتوقف في تعيين الوقت أو لتحديد فيه على دلالة تدلّ على ذلك وهو الصحيح» راجع معالم الدير ١٠٠، مفاتيح الأصول ١٢٢: الدرمة إلى أصول الشريعة ١ ١٣١
٤. أي على نحو الاشتراك المعنوي كما سببه الشوكلي إلى الفخر الرازي في إرشاد الفحول ٩٩-١٠٠
٥. ذهب إليه المحقق والعلامة والسيد المرتضى من القدماء، واحتاره كثير من المتأخرين. فراجع معارج الأصول: ٦٥، مبادئ الوصول: ٩٦، الدرمة ١: ١٣١ وذهب إليه أيضاً الآمدي كما ذهب إليه أبيصاري وسببه إلى الحنفية والفخر الرازي. راجع الإحكام (للآمدي) ٢: ٢٤٢ ونهاية السؤل ٢ ٢٨٦.

فلا دلالة لها - لا يهيتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي؛ بل لا بد من دالٍّ آخر على شيءٍ منهما، فإن تجردت عن الدالِّ الآخر، فإن ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي هذا بالنظر إلى نفس الصيغة

أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجي المستعمل، فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دلَّ عليه دليل خاص يصرّ على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين

الأولى: قوله (تعالى): ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾. وتقرب الاستدلال بها أن السارعه إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به؛ لأن المغفرة فعل الله (تعالى) فلا معنى لمسارعة تعد إليها وعليه فيكون المسارعة إلى فعل المأمور به واحداً لما مر من ظهور صيغة «فعل» هي الوجوب^١

الثانية: قوله (تعالى): ﴿فَاسْتَبِقُوا الْغَيْرَاتِ﴾ فإن الاستباق بالغيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً

والجواب^٢ عن الاستدلال بكلتا الآيتين أن الغيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فيكون السارعه والاستباق شاملين لما هما في المستحبات أيضاً ومن الالهي عدم وجوب مسارعه فيها، كيف وهي يحوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قريبة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام، فلا تنفي لهما دلالة على فورته في عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باحتصاصهما بالواجبات لوجب صرف ظهور صيغة «افعل» فيهما في الوجوب وحملها على الاستحباب؛ نظراً إلى أننا نعلم عدم وجوب الفورته في أكثر الواجبات، فيدرم تخصيص الأكثر بإحراج أكثر الواجبات عن عمومها ولا شك أن الإتيان

١. آل عمران (٣) الآية ١٣٣

٢. مر في الصفحة ٨١-٨٢

٣. البقرة (٢) الآية ١٤٨ والمائدة (٥) الآية ٤٨

٤. كما في نهاية الأصول ١٠٣.

بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر وإحراج من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات
العرفية، ويُعدّ الكلام عند العرف مستهجناً. فهل ترى يصحّ لعارف بأساليب الكلام أن يقول
مثلاً: «بعت أموالي» ثمّ يستثني واحداً أو حداً حتّى لا يبقى تحت العام إلا القليل؟ لا شكّ
في أنّ هذا الكلام يُعدّ مستهجناً، لا يصدر عن حكيم عارف.
إذن، لا يبقى مناص عن حمل الآيتين على الاستحباب.

٨. المرة والتكرار

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة «افعل» على المرة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في
الفور والتراخي

والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيتها
ولا بمادتها على المرة ولا التكرار؛ لما عرفت من أنّها لا تدلّ على أكثر من طلب نفس
الطبيعة من حث هي. فلا بدّ من دالٍّ آخر على كلّ منهما.

أما الإطلاق فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرة، وتفصيل ذلك أنّ المطلوب المولى لا يخلو من
أحد وجوه ثلاثة - ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجوار التكرار -

١. أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنّه يريد ألا يبقى
مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد.
ولا محالة - حينئذٍ - يطبق المطلوب قهراً على أوّل وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به
أكثر من مرة فالامتثال يكون بالوجود الأوّل، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

٢. المرة والتكرار لهما معنيان، الأوّل: الدفعة والدفعات، الثاني: الفرد والأفراد. والظاهر أنّ المراد منهما في
محلّ النزاع هو المعنى الأوّل والفرق بينهما أنّ الدفعة قد تتحقّق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقّق
بأفراد متعدّدة إذا جيء بها في زمان واحد عندك تكون الدفعة أعمّ من الفرد مطلقاً، كما أنّ الأفراد أعمّ مطلقاً
من الدفعات؛ لأنّ الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات، - صدق -

وأقول: احتلّوا في أنّه هل المراد من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد أو الأعمّ منهما؟
فذهب صاحب الفصول إلى الأوّل ونسب الثاني إلى بعض معاصريه. وذهب المحقق الخراساني إلى الثالث.

فراجع الفصول الفروية ٧١٠؛ كفاية الأصول: ١٠٦

٢. أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الواحدة - أي بشرط ألا يريد على أول وجوداته -، فلو أسي المكثف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلاً، كتكبير الإحرام للصلاة؛ فإن الإتيان بالثانية عقيب لأولى مبطل للأولى، وهي تقع باطلة.

٣. أن يكون المطلوب الوجود المسكّر، إمّا بشرط تكرّره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرّة أصلاً، كركعات الصلاة الواحدة، وإمّا لا بشرط تكرّره - بمعنى أنه يكون المطلوب كلّ واحد من الوجودات -، كصوم أيّام شهر رمضان، فلكل مرّة امتثالها الخاص.

ولا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مقدّم الصيغة فلو أطلق المولى ولم يقتد بأحد الوجهين - وهو في مقدّم البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول وعدمه، يحصل الامتثال - كما قلنا - بوجود الأول، ولكن لا بصير الوجود الثاني، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى:

ومتى ذكرنا نتصح أن مقتضى الإطلاق حوار الإيمان بأفراد كثيرة معاً دفعة واحدة، ويحصل الامتثال بالجميع فلو قال المولى «تصدّق على مسكين» فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدّق مرّة واحدة على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدّق على عدّة مساكين دفعة واحدة، ويكون متتالاً وحداً بالجميع؛ لصدق صرف الوجود على الجميع؛ إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة الوجود.

٩. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وحب شيء في زمانٍ بدلالة الأمر ثمّ نسخ ذلك لوجوب قطعاً فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر؛ لأنّ الأمر كان يدلّ على حوار الفعل مع الممع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز^١، ومنهم من قال بعدمه^٢.

١. قال به المحقّق المراقبي في نهاية الأفكار ١ - ٣٨٩ - ٣٩١.

٢. ذهب إليه المحقّق القميّ وصاحب الفصول مراجع فريسي الأصول ١ - ١٢٧، والمصنوع ١١١ واختاره

ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:
 ١. إنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمتسها النسخ، وهو لقول الأول. ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك، ولا شأن في النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢. إنه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين، فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني؛ لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط، وهو الإلزام بالفعل،^١ ولازمة المنع من الترك، كما أن الحرمة هي المنع من الفعل، ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك - الذي معناه وجوب الترك - جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك - الذي معناه حرمة الترك - ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر منشأ منه تبعاً له.

فتبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام؛ لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

١٠. الأمر بشئ مرتين

إذا تعلّق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١. أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول، وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

→ المحقق الحراساني في كفاية الأصول ١٧٣، والسيد الامام الخميني في ماصح الوصول ٢: ٨١، والمحقق الحوئي في المحاضرات ٤: ٢٢.

١ فإن الوجوب - وهو الإلزام بالفعل - أمر اعتباري، ولا اعتبار بسيط في غاية البساطة.

٢. أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول. وحيث يتوقف الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد أخرى، وإن كان تأكيداً للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: إن هذا الفرض له أربع حالات:

الأولى: أن يكون الأمران معاً غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلاً: «صَلِّ» ثم يقول ثانياً: «صَلِّ». فإن الظاهر حيث يتوقف أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد؛ لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للأول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو «مرة أخرى». فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد، وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو حُلِّي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «إن كنت محدثاً فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانياً في هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الأولى فلا تعاد.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً والآخر غير معلق، كأن يقول مثلاً: «اغْتَسِلْ» ثم يقول: «إن كنت جنباً فاغتسل». ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد لو حدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين به، غير أن الأمر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيّد - أعني المعلق -، فيكون الثاني مقيّداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: «إن كنت جنباً فاغتسل» ويقول: «إن مسست ميتاً فاغتسل». ففي هذه الحالة يحمل - ظاهراً - على التأسيس؛ لأن الظاهر أن المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر. ويبعد جداً حمله على أن المطلوب واحد، أمّا التأكيد: فلا معنى له هنا، وأمّا القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين: فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس وأنّ هناك أمرين يُمتثلان معاً بفعل واحد؛

ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة أنه بجزئ عن كل غسل آخر، وسبأني البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط^١.

١١. دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبده أن يأمر عبده لآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ [احتلوا] على قولين وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١. أن يكون الأمور الأول على نحو المبع لأمر المولى إلى الأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل وهذا النحو لا شك خارج عن محل الخلاف، لأنه لا شك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على الأمور الثاني. وكل أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل

٢. ألا يكون الأمور الأول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستعمل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الإمام عليه السلام «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبعين»، يعني الأطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث ويحقق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحويين المذكورين.

والمحتار أن مجرد الأمر بالأمر طاهر عرف في وجوبه على الثاني.

وتوصيح ذلك أن الأمر بالأمر لا على نحو سبيل يقع على صورتين:

الأولى أن يكون غرض المولى يتعلق بفعل الأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر

١. يأتي في الصفحة ١٢٧-١٣٠

٢. وإليك نص الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام «إن يأمر صبيانا بالصلاة إذا كانوا بي خمس سنين، مرو صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بي سبع سنين» الرسائل ١٢: ٣ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض.

— لا شك — أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون عرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون أن يتعلق له غرضٌ بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه — مثلاً — أن يأمر العبد بشيء، ولا يكون غرضه إلا أن يُعَوِّد ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه — فقط — في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم المأمور الثاني بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولا يعدّ عاصياً لمولاه لو تركه؛ لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

فإن قامت قرينة على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينة فإن ظاهر الأوامر — عرفاً — مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقة.

فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية

تمريعات (١١)

○ التمرين الأول

- ١ ما هي الأقوال في دلالة الأمر على الفور أو التراخي؟ وما هو الحق وقيليل عليه؟
- ٢ ما الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَمَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ و﴿فَاسْتَعِظُوا حِكْمَاتِ﴾ على الفور؟
- ٣ هل يدل صيغة الأمر على المرة أو التكرار؟
- ٤ قال المصنف ﴿أما الإطلاق فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرة، فإنه تفصيلاً.
- ٥ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟
- ٦ إذا تعلّق الأمر بفعل مرتين فهل يكون الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر، أو يكون تأكيداً للأمر الأول؟ بين صور المسألة وحكمها.
- ٧ هل يدل الأمر بالأمر على الوجوب أم لا؟

○ التمرين الثاني

- ١ ما هي الأقوال في المراد من المرة والتكرار؟

الخاتمة: في تقسيمات الواجب

لِلوَابِبِ عِدَّةُ تَقْسِيمَاتٍ لَا بَأْسَ بِالْتَعَرُّضِ لَهَا، لِحَاقِئًا بِمَبَاحِثِ الْأَوَامِرِ، وَإِتِمَامًا لِلْفَائِدَةِ.

١. المطلق والمشروط

إِنَّ الْوَابِبَ إِذَا قَبِسَ وَجُوبُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنِ الْوَابِبِ، فَهُوَ لَا يَخْرُجُ عَنْ أَحَدٍ نَحْوَيْنِ:
١ أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة وهذا هو المسمى بـ «الواجب المشروط»؛ لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعة.

٢ أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وإن توقف وجوده عليه وهذا هو المسمى بـ «الواجب المطلق»؛ لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر وبمحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيء،^١ وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيء آخر^٢ فالمشروط والمطلق أمران إضافيان. ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة، وهي البلوغ والقدره والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

وأما «العلم» فقد قيل: «إنه من الشروط العامة»^٣. والحق أنه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم، العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في

١. وهو الاستطاعة مثلاً

٢. وهو قطع المسافة مثلاً.

٣. ذهب إليه أكثر العامة مرجع الإحكام (الأمدي) ١ ٢١٥ نهاية السور ١ ٣١٥: المستقصى ١: ٨٣ فرائع

للرحموت (المطبوع بهامش المستقصى) ١: ١٤٣

مباحث الحجّة وغيرها إن شاء الله (تعالى)^١. وليس هذا موضعه.

٢. المعلق والمنجز^٢

لا شك أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجّه التكليف فعلاً إلى المكلف ولكن فعلية التكليف تُتصوّر على وجهين:

١. أن تكون فعلية الوجوب مقارنةً زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمّى هذا القسم: «الواجب المنجز»، كالصلاة بعد دخول وقتها؛ فإنّ وجوبها فعليٌّ، والواجب - وهو الصلاة - فعليٌّ أيضاً.

٢. أن تكون فعلية الوجوب سابقةً زماناً على فعلية الواجب، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب ويسمّى هذا القسم: «الواجب المعلق»، لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان حاصل بهدء، كالحنج - مثلاً - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل^٣ - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحنج، ولذا يجب عليه أن يهتف بالمقدّمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدّد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأوّل: في إمكان الواجب المطلق، والمعروف عن صاحب الفصول أنّ القول بإمكانه ووقوعه^٤. والأكثر على استعالاته^٥، وهو المختار، وستعرض له - إن شاء الله (تعالى) - في

١ يأتي في المبحث العاشر من المباحث المذكورة في المقدمة من المقصد الثالث

٢ هذا التقسيم هو الذي ابتكره صاحب الفصول وقد ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري، والمحقق الخراساني تعرض لإبتكاره عليه وقال: «علا يكون مجالاً لإبتكاره عليه»، ثم أورد على التقسيم المذكور بوجه آخر. راجع الفصول الغروية ٧٩، مطارج الأنظار ٥١، كفاية الأصول ١٢٧

٣ والقائل صاحب الفصول ومن تابعه

٤ الفصول الغروية ٧٩، واحتاره المحقق العراقي في نهاية الأفكار ١ ٣٠٣ - ٣١٦، واستند الإمام الخميني في تهذيب الأصول ١ ١٨١

٥. ومنهم الشيخ في مطارج الأنظار ٥١، والمحقق النائي في فوائد الأصول ١ ١٨٦ - ١٨٩.

مقدمة الواجب^١ مع بيان السر في اندهاب إلى مكانه ووقوعه، وسبب أن الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والهيئة للمقدمات، ومن نفس أعمال الحج: فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

والثاني: في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تحب الصلاة في المثال لا بعد دخول الوقت أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلناً على دخول الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق؟ وبعبارة أخرى هل إن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء؟^٢

وهذا البحث بحري حتى لو كان الشرط غير لزمان، كما إذا قال المولى: «إذا نظرت فصل» فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي إنه شرط للوجوب - يكون الواجب واحباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي إنه شرط للواجب - يكون الواجب واحباً مطلقاً، فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة، وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى.^٣

٣. الأصلي والتبعي^٤

الواجب الأصلي «ما قصدت إفاضة وحيه مستقلاً بالكلام»، كوجوب الصلاة والوصوء

١. ترمض له في المقدمات الممترقة ٢٨٤ - ٢٩٠.

٢. ذهب إلى الثاني المحقق الأنصاري، راجع مطارح الأنظار ٤٧ - ٤٩ وإلى الأول صاحب الكفاية كما سبب إلى المشهور في نهاية الأصول، راجع الكفاية ١٢٦، ونهاية الأصول: ١٥٥.

٣. يجيء في المقدمات الممترقة ٢٨٤ - ٢٩٠.

٤. اعلم أنهم اختلفوا في أن هذا التقسيم هل يكون بدوياً مقام الإثبات وادلالة أو بملحوظ معام الثبوت

المستفادين من قوله (تعالى): ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾، وقوله (تعالى): ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^٢.
والواجب التبعي «ما لم يقصد إعادة وجوبه، بل كان من^٣ توابع ما قصدت إفادته^٤». وهذا
كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر نحوي بوجوب شراء اللحم من السوق، فإن
المشي إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام، كما في كل دلالة
التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأحص

٤. التخييري والتعيني

الواجب التعيني «ما تعلق به الطيب بخصوصه، وليس له عذر في مقام الامتنال»،
كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يفوم مقامها
واجب آخر في عرسها وقد عرفت، فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون
عذلاً له وبدلاً عنه في عرسه»^٥. وإنما قد بدّل [بقولنا]: «في عرسه»، لأن بعض
الواحات التعينية قد يكون لها بدل في طولها ولا يجرحها عن كونها واجبات تعينية،
كالوصوء - مثلاً - الذي له بدل في طوله وهو التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء،
وكالعسل بالنسبه إلى التيمم أيضاً كذلك، وكحصال الكفارة المرتبة، نحو كفارة قتل الخطأ،
وهي العتق أولاً، فإن تعذر فصيام شهرين، فإن تعذر قِطْعَام سِتِّين مسكياً.

→ والواقع؟ مذهب إلى الأول صاحب الفصول، راجع الفصول المروية ٨٢ وإلى الثاني الشيخ الأنصاري و
تلميذه المحقق العراساني، فراجع مطارج الأنظار ٧٨ وكفاية الأصول، ١٥٢ وذهب إلى الثاني أيضاً
المصنف.

ولا يخفى أنه على الأول ينقسم الواجب النفسي وبعري إلى الأصلي والتبعي وعلى الثاني فالنفسى
لا ينقسم إليهما، بل هو دائماً أصلي بهذا المعنى؛ إذ لو جب النفسى لو لم يكن مراداً بالإرادة الاستقلالية و
لم يكن ملتزماً إليه لم يكن هناك وجوب أصلاً هذا، ومن أراد التفصيل فليراجع المطولات.

١ البقرة (٢) الآيات: ٤٣، ٨٣، ١١٠

٢ العائدة (٥) الآية ٦

٣ وفي «س» بل كان وجوبه من

٤ أي إعادة وجوبه

٥. راجع الصفحة: ٩٢

والواجب التخييري: «ما كان له عِذْلٌ وَتَدِيلٌ في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره، يتخير بينهما لمكلف». وهو كالصوم الواجب في كفارة إفتار شهر رمضان عمداً، فإنه واجب، ولكن يجوز تركه وتبديله بعق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً.

والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون «واجباً تعيينياً». وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على تعيين، بمعنى أن كلاً منها محضّل لغرضه، فيكون البحث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقع في إرادتنا نحن أيضاً، فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام^١.

ثم إن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يحكى التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن أن يكون البحث في مقام الطلب نحو هذا الجامع، فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذٍ بين الأطراف يسمى «عقلانياً»، وهو ليس من الواجب التخييري المصعوث عنه، فإن هذا يعدّ من الواجب التعييني، فإن كل واحد واجب تعييني كلي يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفراد، والتخيير يسمى حينئذٍ «عقلانياً». مثاله قول الأستاذ لتلميذه: «اشرب قليلاً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما^٢، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلانياً، كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلانياً أيضاً.

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك، كما في مثال خصال الكفارة، فإن البحث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان «أحد هذه الأمور»، أو نحو كل واحد منها مستقلاً، ولكن مع العطف بـ «أو» ونحوها مما يدل على التخيير، فيقال في النحو الأول مثلاً: «أو جُذَّ أحد هذه الأمور». ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صُمْ» أو «أطعم» أو «أعتق». ويسمى حينئذٍ التخيير بين الأطراف «شرعياً»، وهو المقصود من التخيير المقبل للتعيين هنا.

١ ومن أراد التفصيل فليراجع فوائد الأصول ١، ٢٣٢ - ٢٣٦، والمعاصرات ٤، ٤٠.

٢ وفي س مثاله قول الطبيب: «اشرب مسهلاً» الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع والملح الأفرنكي وغيرهما.

ثم هذا التخيير الشرعي مارةً يكون بين المناسبات، كالمثال المتقدم، وأخرى بين الأقل والأكثر، كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات^١ في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول^٢ وكما لو أمر المولى برسم خطٍ مستقيم - مثلاً - محيراً فيه بين القصير والطويل

وهذا الأخير - أعني التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأقل بعده، ويترتب على الأكثر بعده أيضاً، أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً وإن وقع في ضمن الأكثر فلو جب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب تنخيري، بل الريادة لابد أن تُحمل على الاستحباب

٥. العيني والكفائي:

تقدم أن الواجب العيني «ما سئل على كل مكلف ولا يسهط بعمل العبد^٣»، ويقابله الواجب الكفائي وهو «المطلوب فيه وجود العمل من قبي مكلف كان»، وهو يجب على جميع المكلفين، ولكن يُكتفى بعمل بعضهم، فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه. نعم، إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد، ولجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة منها: تجهيز الميت والصلاة عليه؛ ومنها: إنقاذ العريق ونحوه من التهلكة؛ ومنها: إزالة اسجاسة عن المسجدين؛ ومنها: الحرف واليهن والصاعات التي بها نظام معاش الناس؛ ومنها: طلب الاجتهاد؛ ومنها: الأمر بالمعروف

١. أي التخيير بين إتيان التسبيحات الأربعة مرةً واحدةً وبين إتيانها ثلاث مرات. فالمراد هو التخيير بين الأربع والاثني عشر.

٢. والقائل - على ما في الجواهر - جماعة من العلماء كدكيسي والصدوق والشيخين وكثير من المتأخرين
راجع جواهر الكلام ١٠: ٢٤١-٢٥٥

٣. تقدم في الصفحة: ٩٠

والنهي عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم أنَّ المولى يتعلَّق عرضه بالشَّيء المطلوب له من الغير على نحوين:

١. أن يصدر من كلِّ واحدٍ من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كلِّ واحدٍ مستقلاً، فلا بدَّ أن يوجَّه الخطاب إلى كلِّ واحدٍ منهم على أن يصدر من كلِّ واحدٍ عيناً، كالصوم والصلاة وأكثر التكليفات الشرعية، وهذا هو «الواجب العيني».

٢. أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرَّةً واحدةً من أيِّ شخص كان، فلا بدَّ أن يوجَّه الخطاب إلى جميع المكلفين؛ لعدم خصوصيَّة لمكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم لذي يحصل به المرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية. وهذا هو «الواجب الكفائي».

وقد وقع الأقدمون من الأصوليين في خيرة من أمر الوجوب الكفائي وتطبيقه على القاعدة في الوحوب الذي قوامه بل لأمره المصحح ترك، إذ رأوا أنَّ وجوبه على الجمع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدو المنع من الترك. لذا ظنَّ بعضهم أنَّه ليس المكلف المحاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين، أي أحد المكلفين^١، وظنَّ بعضهم أنَّه معيَّن عند الله غير معيَّن عندنا، ويتميَّن من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة^٢... إلى غير ذلك من الظنون^٣.

وبحق لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلان شغل أنفسنا بذكرها وردّها وتُدفع الحيرة بأدنى التماس؛ لأنَّه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بدَّ أن يسقط وجوبه عن الباقي؛ إذ لا يبقى ما يدعو إليه، فهو إذن واجب على الجميع من

١. ذهب إليه البصاوي ونُسب إلى الصخر رأي. راجع نهاية السؤل ١: ١٥٨ و ١٩٤-١٩٥.

٢. لم أعثر على قائله وقال في فرائع الرحموت - بعد التمرُّص بهذا القول - «فلم يصدر ممن يعتدُّ به». راجع فرائع الرحموت (المطبوع بهامش المنصفي ١: ٦٢).

٣. كما نُسب إلى قطب الدين الشيرازي أنَّه قال: «إنَّ مكلف هو المجموع من حيث هو، ومع اثنينان البعض يصدق حصول الفعل من المجموع». راجع هداية المسترشدين ٢٦٨.

أول الأمر، ولذا يُمنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه^١.

٦. الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت.

ثم الموقت إلى موسع ومضيق.

ثم غير الموقت إلى فوري وغير فوري.

ولنبداً بغير الموقت مقدّمة، فنقول:

غير الموقت «ما لم يُعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص»، وإن كان كل فعل لا يخلو عقلاً من زمن يكون ظرفاً له، كقضاء الفائتة، وإزالة لنجاسة عن المسجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمين: [١]. فوري وهو «ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه»، كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام، والأمر بالمعروف. [٢]. وغير فوري وهو «ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه»، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والحبس.

والموقت «ما اعتُبر فيه شرعاً وقت مخصوص»، كالصلاة والحج والصوم ونحوها وهو لا يخلو عقلاً من وجوه ثلاثة: إما أن يكون فعه زائداً على وقته المعلن له، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه، والأول مستنقذ لآئه من التكليف بما لا يطاق. والثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه، وهو المسمى «المضيق»، كالصوم؛ إذ فقله^٢ ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب، والثالث هو المسمى «الموسع»، لأن فيه توسعة

١ وهذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين، ومهم العلامة وصاحب القوانين وصاحب الفصول. راجع مبادئ

الوصول ١٠٥؛ قوانين الأصول ١، ١٢٠، الفصول الضرورية ١٠٧ وذهب إليه أيضاً الآسنوي ونسبه إلى

الفجر الردي وابن الحاجب، واختاره الأمدى وسبه إلى جماعة من المعتزلة راجع نهاية السؤل ١، ١٦٦.

والإحكام «للأمدى» ١: ١٤٩.

٢ وفي س: إذا فعله.

على المكلف في أول الوقت وفي أثناءه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بعمله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

ولا إشكال عند العلماء في ورود ما طهره التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكايه، وامتناعه ومن قال بامتناعه^١ أوّل ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده على ما سيأتي

والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووروده شرعاً^٢

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع أن حقيقة الوجوب متقوّمة بالمنع من الترك - كما تقدّم^٣ - فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

ولجواب عنه واضح، فإن الواجب لموسع فعل واحد، وهو طيعه الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج نعل عن الوقت، فكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واحدة لا يجوز تركها، غير أن الوقت لمّا كان نسج لايقاعها فيه عدّة مرات، كان لها أفراد طويلة تدريجيّة معذرة الوحد في أول الوقت^٤ ونالته إلى آخره، فنع التحير العقلي بين الأفراد الطويلة، كالتخسر العقلي بين الأفراد العريضة للطبيعة المأمور بها، فيحوز الإتيان بعدي و ترك الآخر من دون أن يكون جور الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود^٥ فلا مسافة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التحوّل إلى تأويل ما طهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم بوجوده في أول الوقت، والإتيان به في لزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك

١. قال به الشيخ المفيد - من الإمامية - في المذكرة بأصول الفقه ٣، وبعض الحنيفة وبعض الشافعية - من العامة - على ما في فرائع الرحمات المصمى ١ (٧٤)، ونهاية السؤل ١ ١٦٣ - ١٦٤.

٢. هذا القول مذهب السيد المرتضى والشيخ الطوسي ونسب في القوانين إلى أكثر المحققين. راجع للدرية إلى أصول الشريعة ١ ١٤٥ - ١٤٦، المقدمة ١: ٢٣٤، قوانين الأصول ١ ١١٨.

٣. تقدّم في الصفحة ١٠٨.

٤. وفي «س»: المحدّد.

لما فات من الفعل في أول الوقت^١. وقال آخرُ بوجوده في آخر الوقت، والإتيانُ به قبله من باب النفل يسقط به الفرض، نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة^٢. وقيل: غير ذلك^٣.

وكُلُّها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة لبطلان، فلا حاجة إلى الإطالة في ردها^٤.

هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادةً على البحث عن الموقت «مسألة تبعية القضاء للأداء»، وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر.

ولكن آخره ذكرها إلى الخاتمة مع أنَّ من حقها أن تُذكر قبلها؛ لأنها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادةً، فنقول.

إنَّ الموقت قد يموت في وقته، إمَّا لتركيه عن عذر، أو عن عمد واختيار؛ وإمَّا لفساده لعذر أو لغیر عذر. فإذا فات على أيِّ نحو من هذه الأنحاء فقد ثبت في الشريعة وجوبُ تدارك بعض الواجبات، كالصلاة والصوم، بمعنى أنَّ يأتي بها خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك «مضاءً» وهذا لا كلام فيه إلا أنَّ الأصوليين اختلفوا في أنَّ وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة - بمعنى أنَّ الأمر بنفس الموقت يدلُّ على وجوب قضائه إذا فات في

١ هذا ما سبه البيضاوي في مباح الأصول إلى بعض الشافعية وأبكر هذه النسبة الأسوي في شرح منهاج الأصول «نهاية السؤل» فراجع نهاية السؤل ١ ١٦٣-١٦٤ و ١٧١

٢ هذا القول منسوب إلى بعض الحموية راجع الإحكام (الآمدي) ١ ١٤٩، فواتح الرحموت (المستصفى) ١ (٧٤)، قوانين الأصول ١ ١١٨

٣ كقول أبي الحسن الكرخي من كون الوجوب الموشع مراعى فلو أدرك المكلف آخر الوقت على صفة المكلفين تبيَّن أنَّ ما أتى به أول الوقت كان واجباً، وإن لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلفين كان هلاكاً هذا القول نسب إليه في فواتح الرحموت (المستصفى) ١ (٧٤)، والإحكام (الآمدي) ١ ١٤٩، ونهاية السؤل ١ ١٧٥

٤. ومن أراد تفصيل ما ذكر في ردها فليراجع قوانين الأصول ١ ١١٨، هداية المسترشدين ٢٥٦، الفصول الفروقة، ١٠٤-١٠٥

٥ وفي «س» أحزث

وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء - أو أن القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة.

قول بالتبعية مطلقاً^١.

وقول بعدمها مطلقاً^٢.

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان لدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للأداء^٣.

والظاهر أن منشأ النزاع في مسألة يرجع إلى أن الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي إن في الموقوت مضروباً واحداً هو العمل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات العمل وكونه واقعاً في وقت معين؟

فعلى الأول، إذا فأت الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالعمل خارج الوقت وعلى الثاني، إذا فأت الامتثال في الوقت فأتا فأت امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل: فبأق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والاستفادة في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابِعاً للأداء.

١ وهذا مسبوغ إلى جماعة من الحنابلة وعامة حنابلة والمعتزلة وأهل الحديث راجع إرشاد الفحول

١-٦: وروائع الرحموت (المستقصى ١: ٨٨)

٢ وهذا هو المعروف بين الأصوليين - من الصائفة والإمامية - فراجع الإحكام (الأمدي) ١: ١٥٦

إرشاد الفحول ١: ١٠٦ المستقصى ١: ٩٦ العدد ١: ٢١٠ الفصول الغروية ١١٤: فوائد الأصول ١: ٢٣٧

٣ لم أعثر على من صرح بهذا التفصيل نعم، مثل صاحب الكفاية بين ما إذا كان لدليل المنفصل إطلاق فلا يدل على وجوب الإتيان خارج الوقت. وبين ما إذا لم يكن له إطلاق وكان لدليل الواجب إطلاق فيدل على بقاء الوجوب خارج الوقت. راجع كفاية الأصول: ١٧٨

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً؛ لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا ينهم منه إلا مطلوب واحد لفرض واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لأن لصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق وقفاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لأن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم، يمكن أن يعرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكّن، كما يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكّنت»، أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعمّ صورتي التمكّن وعدمه، - و صورة التمكّن هي القدر المتيقّن منه - فإنه في هذا عرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب العمل خارج الوقت؛ لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورة التمكّن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

و هذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الأخوند رحمته، ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا العرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

تمرينات (١٢)

○ التمرين الأول

- ١ ما هو الواجب المطلق و الواجب المشروط؟ مثل لهما
- ٢ ما هو الواجب المعلق و الواجب المجزئ؟ ايت يمثل بهما
- ٣ ما هو رأي صاحب الأصول في الواجب المعلق؟
- ٤ ما هو الواجب الأصلي و الواجب التبعي؟
- ٥ ما الفرق بين الواجب التحييرى و التعيينى؟
- ٦ ما الفرق بين التحجير الشرعى و العقلى؟
- ٧ ايت يمثل من عندك و مثال من الكتاب للتحجير العقلى الشرعى
- ٨ ايت يمثل للتحجير الشرعى بالقصاص
- ٩ ما هو الواجب العيسى و الكفائى؟ ايت يمثل لهما
- ١٠ أذكر أقوال العلماء فى كيفية تطبيق الوجوب الكفائى على القاعدة.
- ١١ أذكر أقسام الواجب باعتبار الوقت و تعريفها
- ١٢ ما الجواب عن الإشكال على الواجب الموضوع بأن حيلة الوجوب متقومة بالمع من الذرك، فيبطله الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو بمعطه؟
- ١٣ ما هي الأقوال فى تبعية القضاء للأداء؟ و ما هو مذهب المصنف و دليله عليه؟

○ التمرين الثاني

- ١ من هو مبتكر تقسيم الواجب إلى المعلق و المجزئ؟
- ٢ ما الوجه فى إنكار الشيخ الأنصارى تقسيم الواجب إلى المعلق و المجزئ؟
- ٣ هل تقسيم الواجب إلى الاصلى و التبعي يكون بحاجة مقام الإثبات أو بلحاظ مقام الشك؟ رتب آراء العلماء و الفرق بين اللحاظين.
- ٤ ما هو رأي المحقق الخراسانى فى مسألة تبعية القضاء للأداء؟

النواهي

وفيه خمس مسائل:

١. مادة النهي

والمقصود بها كلمة «النهي» كمادة الأمر، وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل^١، أو فقل - على الأصح - «إنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل ودفعه عنه^٢»، ولأمر ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي بوضيحه.

وهي (كلمة النهي) ككلمة «الأمر» في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً، وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر الإلزام بالفعل، و مقصود في النهي الإلزام بالترك. وعليه، تكون مادة «النهي» ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

١ هكذا عرّفها صاحب الفصول و اختاره المحقق الحر سائي، مرجع الفصول المروية ١١٩، كفاية الأصول ١٨٢

و الشيخ في العدة عرّفها بـ «قول القائل لمن دونه لا تفعل». وقال صاحب الفوائس في تعريفها: «النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستلاء» راجع العدة ١ ٢٥٥، وقوانين الأصول ١ ١٣٦-١٣٥.

و عدل صاحب الفصول عنهما لعدم شمولها للنهي «تفعل» وبالإشارة
٢. ولعل الوجه في كونه أصح أن صريح النية هو وضع مادة «النهي» للزجر والسع راجع أقرب الموارد ٢: ١٣٥٤

٢. صيغة النهي

المراد من صيغة النهي كل صيغة تدل على طلب الترك. أو فقل - على الأصح -: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وزدعيه عنه، كصيغة «لا تفعل» أو «إياك أن تفعل» ونحو ذلك.

والمقصود بـ «الفعل» الحدث الذي يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: «لا ترك الصلاة»؛ فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: «أترك شرب الخمر» تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي وإن أدت مؤدى «لا تشرب الخمر».

والسر في ذلك واضح، فإن المدلول المطابق لقولهم «لا ترك» هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وإن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية والمدلول المطابق لقولهم «أترك» هو الأمر بترك الفعل، (وإن كان لازماً) النهي عن الفعل، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

٣. ظهور صيغة النهي في التحريم

الحق أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لآلتها موضوعاً لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف^١، بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك: إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل^٢، لأن الصيغة موضوعاً ومستعملة في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة «لا تفعل»؛ فإنها أكثر ما تدل عليه النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي

١ نُسبه المحقق الصفي إلى الأشهر. راجع الفرائد ١ ١٣٦ و نُسبه إلى الأكثر في الفصول الفروية ١٢٠

وفي إرشاد الفحول نُسبه إلى جمهور العامة. راجع إرشاد الفحول ١٠٩

٢ وهذا ما قال به المحقق الثاني في فوائد الأصول ١ ١٣٦ واحتاره المصنف بلاها وقد مر في الصفحة.

عنه والمنهي. فإذا صدرت متن بحسب طاعته وبحسب الانحرار برجره والانهاء عما نهى عنه ولم ينصب قربةً على حواز الفعل كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمية عصيانه عقلاً - قضاءً لحق العبودية ولمولوثة - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله

فيكون - على هذا - نفس صدور الهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمية المعصية، فيكون الهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لأن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له بصيغة واستعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة «افعل» بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات

٤. ما المطلوب في النهي؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف حديد غير الخلاف الموجود في صيغة «افعل» وإنما احصر الهي في خلاف واحد، وهو أن المطلوب في الهي هل هو مجرد الترك^١ أو كف النفس عن الفعل^٢ والفرق بينهما أن المطلوب على القول الأول أمرٌ عديمٌ محض، والمطلوب على القول الثاني أمرٌ وجودي، لأن الكف فعلٌ من أفعال النفس والحق هو القول الأول.

ومنشأ القول الثاني توهمٌ هذا القائل أن ترك - الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أرلئ خارج عن قدره، فلا يمكن تعلو الطلب به والمفعول من الهي أن يتعلق فيه لصب برذع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعلٌ نفساني يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم أن عدم المقدورية هي الأزل على عدم لا ينافي المقدورية

١. ذهب إليه أكثر الامامية، فراجع معالم الدين ١٠٤؛ قوانين الأصول ١ ١٣٧؛ الفصول الضرورية: ١٢٠؛ كفاية الأصول ١٨٣؛ فوائد الأصول ٢ ٣٩٤.

٢. ذهب إليه كثير من السنية فراجع شرح المصطفى ١ ١٠٣؛ المحصول في علم أصول الفقه (الرازي) ١ ٣٥٠؛ نهاية السؤل ٢ ٢٩٣؛ إرشاد الفصول: ١٠٩؛ مسهب الوصول والأمل ١٠٠.

بقاء واستمراراً؛ إذ القدرة على الوجود تلامز لقدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق أن هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما أشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال «إن المطلوب هو الترك أو الكف؟»، وإنما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابق هو الزجر والردع نعم، الردع عن الفعل^١ يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أن البحث نحو الفعل^٢ في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك فالأمر والنهي - كلاهما - يتعمقان بنفس لعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

٥. دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار^٣

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرة، كالاختلاف في صيغة «افعل» والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل»، لا يهيئتها، ولا بمآذتها على الدوام والتكرار، ولا على المرة، وإنما الصيغة صيغة الطبيعة، كما أن المبعوث نحوه في صيغة «افعل» صيغة الطبيعة.

غير أن بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة، ما كان ممثلاً. وأما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

١. ويعبر عنه بالفارسية «باردشس ار انجام كاری»

٢. ويعبر عنه بالفارسية «وا داشس به انجام كاری»

٣. والأنسب أن يقال في عنوان المسألة «عدم دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار».

الباب

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد؛ لأنهما داخلان في «المباحث العقلية»، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الألفاظ^١. وكذلك بحث مقدمة الواجب، ومسألة الضد، ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (لمباحث العقلية) إن شاء الله (تعالى).

تمرينات (١٣)

- ١ ما معنى النهي بمادته؟
- ٢ ما المراد من صيغة للنهي؟
- ٣ ما الدليل على أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم؟
- ٤ ما المطلوب في النهي؟
- ٥ ما الفرق بين الترتك وكف لا تفعل؟
- ٦ ما الجواب عن توهم من قال: «إن الترتك أمر عديم لا يمكن تعين الطلب به»؟
- ٧ هل يدل صيغة النهي على الدوام أو التكرار؟

١ والمسايط في كون المسألة عقليّة هو كون البحث حول ذلك العقل وعدمه، والمسايط في كونها لفظيّة هو كون البحث حول الدلالات اللفظيّة. وقد تكون المسألة عقليّة محضة، وقد تكون لفظيّة محضة، وقد تكون عقليّة ولفظيّة. ومسألة دلالة النهي على الفساد من قسم لأحير كيف سيأتي في محله.

الباب الرابع

المفاهيم

تعريف

في معنى كلمة «المفهوم»، وهي اسراع في حركته، وفي أقسامه فهذه ثلاثة مباحث

١. معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة «المفهوم» على ثلاثة معاني.

١ المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوي كلمة «المدلول»، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو محازياً

٢ ما يقابل المصداق، فإيراد منه كل معنى يفهم وإن لم يكن مدلولاً للفظ، فمعنى المعنى الأول وغيره.

٣ ما يقابل المنطوق، وهو أحص من الأولين، وهذا هو المقصود بالبحث هنا وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالترمية للجمل التركيبية، سواء كانت إششائية أو إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وإن كان من المدلولات الالترامية.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه لفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى، وقالوا به، فيسمى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المصدي فقط، وإن كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن لفظ حاملاً به دالاً عليه بالمطابقة، ولكن يدل

عليه باعتباره لازماً لمُقَاد الجملة بنحو اللزوم ليُبين بالمعنى الأخص؛ ولأجل هذا يختص المفهوم بالمُدلول الالتزامي.

مثاله قولهم: «إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات. والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كراً يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق «هو حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق».

والمفهوم «هو حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق».

والمراد من الحكم الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

وعرّفوهما أيضاً بأنهما حكمٌ مذكورٌ وحكمٌ غيرٌ مذكور^١؛ وأتّهما حكمٌ لمذكورٌ وحكمٌ لغير مذكور^٢، وكلّهما لا تعلو عن مناقشات طويّلة الذيل^٣. والذي يُهَوّن الخطب أنّها تعريفات لفظيّة لا يقصد منها الدقّة في التّصريح، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢. النزاع في حجيّة المفهوم

لا شك أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه فهو ظاهرٌ فيه، فيكون حجّة من المتكلّم على السامع، ومن السامع على المتكلّم، كسائر نظواهر الأخرى.

١ هكذا عرّفهما ابن الحاجب في منتهى الوصول والأمن ١٤٧ كما نسبته إليه الآسوي في نهاية السطور ٢، ١٩٨، والشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار ١٦٧ وسببه صاحب الفصول إلى المشهور، الفصول الفروية ١٤٥

٢ كما في كفاية الأصول ٢٣٠

٣ هكذا عرّفهما المصدي في شرحه على مختصر ابن الحاجب ٣٠٦، والشوكاني في إرشاد الفحول: ١٧٨ ٤ وإن أردت تفصيلها فراجع نهاية الدار ١ ٦٠٥، ونهاية الأفكار ١ ٤٦٩

ويمكن القول بأنّ المفهوم مادّ دلّ عليه مدلول اللفظ بالدلالة العقلية، فالمنطوق في قولهم: «الساء إذا بلغ كراً لا ينجسه شيء» هو مفاد الجملة - أي عدم تنجس ساء البالغ كراً بشيء من النجاسات -، وهذا المنطوق يدلّ عقلاً على أنّه إذا لم يبلغ كراً يتنجس وعليه فلا يحد القول بأنّ مسألة المفهوم مسألة عقلية لفظية.

إذن، ما معنى النزاع في حجة المفهوم حينما يقولون مثلاً هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟

وعلى تقديره، لا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان العرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية ظهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجّة، كالبحث عن حجّة الظهور وحجّة الكتاب وسهو ذلك.

والجواب أن النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، - أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها - وبعبارة أوضح النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجّته بعد فرص حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - أن الجملة الشرطيّة مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة هل تدلّ على انتهاء الحكم عند انتهاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لأنّه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجّيته، فإنّ هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: «مفهوم الشرط حقه أم لا؟» ولكن عرضهم ما ذكرنا

كما أنّه لا نزاع في دلالة بعض الحمل على مفهوم لها إذا كانت لها هيئته خاصّة على ذلك المفهوم، فإنّ هذا ليس موضع كلامهم؛ بل موضوع الكلام ومحلّ النزاع هي دلالة نوع تلك الجملة، كنوع الجملة الشرطيّة على 'مفهوم مع تجرّدها عن القرائن الخاصّة.

٣. أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

١. مفهوم الموافقة ما كان الحكم في مفهوم موافقاً في النسخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المسموع أو حوِّب - مثلاً - كان هي المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا، كدلالة الأولويّة في مثل قوله (تعالى) ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ 'على النهي عن الضرب والشتيم للأبوين، وسهو ذلك ممّا هو أشدّ هدنة وإيلاً من التأفيف المحرّم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب».

ولا نزاع في حجّية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأوليّة على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم، وله تفصيلٌ كلام يأتي في موضعه^١

٢. مفهوم المخالفة ما كان الحكم فيه محالاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله مواردٌ كثيرة وقع الكلام فيها ذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

١. مفهوم الشرط.

٢. مفهوم الوصف.

٣. مفهوم الغاية.

٤. مفهوم الحصر.

٥. مفهوم المدد.

٦. مفهوم اللقب.

تمارين (١٤)

○ التمرين الأول

- ١ ما معنى كلمة «المفهوم»؟
- ٢ ما المقصود من «المفهوم» في المقام؟
- ٣ ما هو تعريف المفهوم والمنطوق؟
- ٤ ما معنى النزاع في حجّية المفهوم؟
- ٥ ما هو مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة؟ بيت معتلّ لهما.

○ التمرين الثاني

- ١ ما هي الأقوال في حقيقة المفهوم والمنطوق؟

^١ يأتي في مبحث «قياس الأوليّة» من مباحث الميسر في الجزء الثالث

الأول: مفهوم الشرط

تحديد محل النزاع

لا شك في أن الجملة الشرطية يدلّ مطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير وهي على نحوين:

١. أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي إنَّ المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إِنْ رَزَقْتَ وَلَدًا فَأَحْبَبْتُهُ» فإنه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده. ومنه قوله (تعالى): ﴿وَلَا تُكْرِهُوا قَتْلَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَخَضُّعًا﴾ فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التخصّص من قبل القَتِيلَات.

وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية؛ لأنَّ انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، ولا حكم حينئذٍ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، «فَلَا يَقَالُ: إِنْ لَمْ تُرْزَقْ وَلَدًا فَلَا تَحْبِبْتُهُ» ولا يقال: «إِنْ لَمْ يُرْزَقْ تَخَضُّعًا فَأُكْرِهُوا عَلَى الْبَغَاءِ».

٢. ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إِنْ أَحْسَنَ صَدِيقُكَ فَأَحْسِنْ إِلَيْهِ»، فإنَّ فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقّف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه، أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يُستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء موضوع الحكم المعنّى - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط؟

وإنما قلنا: «نوع الحكم»^١؛ لأنَّ شخص كلِّ حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه، أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم، أو لم يكن. وفي مفهوم الشرطية قولان: أقواهما أنَّها تدلُّ على الانتفاء عند الانتفاء.

المعاط في مفهوم الشرط

إنَّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

١. دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.
٢. دلالتها - زيادةً على الارتباط والملازمة - على أنَّ التالي معلقٌ على المقدم، ومترتبٌ عليه، وتابعٌ له، فيكون المقدم سبباً للتالي، والمقصود من السبب هنا هو كلُّ ما يترتب عليه الشيء، وإن كان شرطاً وبحوزه، فيكون أعمُّ من السبب المصطلح في من المعقول.
٣. دلالتها - زيادةً على ما تقدّم - على انحصار المسببة في المقدم، بمعنى أنَّه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح؛ لأنَّه لو كانت الجملة اتِّفاقيةً أو كان التالي غير مترتب على المقدم أو كان مترتباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه فإنَّه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.

وإنما الذي ينبغي إثباته هنا هو أنَّ الجملة ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة وضماً أو إطلاقاً؛ لتكون حجةً في المفهوم.

والحقُّ ظهور الجملة الشرطية في هذه لأمر؛ وضماً في بعضها؛ وإطلاقاً في

١. وقد يعرَّ عنه «سسخ الحكم» ويقال إنَّ المقصود من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف هو انتفاء سسخ الحكم لا شخصه. يار ذلك: أنَّ انتفاء الحكم تشخيصيٌ عند انتفاء الفيد ضروريٌّ لا يقبل التراجع، فإذا قيل: «إذا جاء زيدٌ فأكرمه» فقد عدم المجيء، لا يتحقَّق وجوب الإكرام المسبَّب من المجيء، قطعاً؛ (إنما الكلام في انتفاء وجوب الإكرام رأساً عند انتفاء المجيء، بمعنى أنَّ زيدا عند انتفاء المجيء محكومٌ بعدم وجوب إكرامه مطلقاً، أي حتى الوجوب يدر من عند تحقق شيءٍ آخر).

البعض الآخر.

١. أمّا دلالتها على الارتباط ووجود العنقة التزويّة بين الطرفين، فالظاهر أنّه بالوضع بحكم التبادر؛ ولكن لا يوضع خصوص أدوت الشرط^١ حتّى يُنكّر وضعها لذلك، بل يوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها^٢ وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادّعاء التلازم والارتباط بين المقدّم والتالي. إذ اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

٢. وأمّا دلالتها على أنّ التالي مترتب على المقدّم بأيّ نحو من أنسحاء الترتيب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى أنّها موضوعة بوضعين. وضع للتلازم، ووضع آخر للترتيب، بل بمعنى أنّها موضوعة بوضع واحد؛ للارتباط الخاص وهو ترتيب التالي على المقدّم. والدليل على ذلك هو تبادر ترتيب التالي على المقدّم منها، فإنّها تدلّ على أنّ المقدّم وُضِعَ فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصلٌ عنده تبعاً - أي يتلوه في الحصول - أو ففس. إنّ المنبأدر منها لا بدّية الجراء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن يكره إلا مكابر أو غافل، فإنّ هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سمّوا الجزء الأول منها «شرطاً ومقدّماً»، وسمّوا الجزء الثاني «جزءاً وتالياً».

فإذا كانت جملة إنشائية - أي إنّ التالي متصّن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي - فإنّها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية - أي إنّ التالي متصّن لحكاية خبر - فإنّها تدلّ على تعليق حكايته على المقدّم، سواء كان المحكي عنه خارجاً وفي الواقع مترتباً على المقدّم، فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، أو مترتباً عليه بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة»، أو كان لا ترتب بينهما، كالمضامين في مثل قولنا: «إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه».

١. كما في نهاية المسترشدين ٢٨٢، ومطالع الأسفار: ١٧٠.

٢. كما في الفصول العروية، ١٤٧.

٣ وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق؛ لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم، لا يحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف بـ «أو» في الصورة الأولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية؛ لأن الترتيب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزء، فإذا أطلق تعليق الجزء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه، وأنه منحصر لا بديل، ولا عُدل له، وإلا لوجب على الحكمين بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان. وهذا يظهر ظهور صيغة «افعل» بإطلاقها في الوجوب الميني والتعيني^١.

والى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يستلزم إليه الشك، إلا مع قرينة صارفة، أو يكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تُذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير غبيط؟ فقال عليه السلام: «لا تأكل إن غليظاً» كان يقول: إذا ركض الرجل أو طرقت العين فكل^٢، فإن استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدد الشرط واتحد الجزء.

ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزء واحداً. وهذا يقع على نوعين:

١. أن يكون الجراء غير قابل للتكرار، نحو تنقصر في السفر فيما ورد «إذا خفي الأذان

١. هذا ما أفاده المحقق النجاشي في مرائد الأصول ٢: ٤٨١-٤٨٣ واستدل الأعلام بوجوه أخر على العلية المنحصرة. فراجع الفصول المروية ١٤٧-١٤٨، وكفاية الأصول ٢٣٣، وبهاية الأفكار ٢: ٤٨٢.

٢. الوسائل ١٦: ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب الدبائح، الحديث ١.

فقصر»، و «إذا خفيت الجدران فقصر»

٢ أن يكون الحراء قابلاً للكر، كما في نحو «إذا أحببت فاعتل»، «إذا مسست ميتاً فاعتل».

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين، بناءً على مفهوم الشرط، ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كلٍّ منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين.

الوجه الأول: أن نقصد كلاً من الشرطيتين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالبيئة، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين، وكلُّ منهما يكون حرة السبب، والجملتان تكونان حينئذٍ كحمله واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا «إذا خفي الأدان والجدران معاً فقصر»

وربما يكون لهما نفس الحملين معاً حيثئذٍ مفهوم واحد، وهو انقضاء الحراء عند انقضاء الشرطين معاً، أو أحدهما، كما لو كانا جمعة واحدة

الوجه الثاني: أن نقصدتهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـ «أو» وحينئذٍ يكون الشرط أحدهما على البدلية أو الجامع بينهما على أن يكون كلُّ منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرقياً

وإد يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

والأوجه - على الظاهر - هو لتصرف ثاني؛ لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في مفهوم، فيتعارض منطوق كلٍّ منهما مع مفهوم الأخرى - كما تقدم -، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كلٍّ منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دلَّ عليه منطوق الشرطية الأخرى؛ لأنَّ ظهور المنطوق أقوى؛ أما ظهور كلٍّ من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وإذا ترخَّح القول الثاني - وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار - يكون كلٌّ من الشرطين مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم، وإن حصلاً معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان لتأثير لهما سبق، وإن تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد؛ لامتناع تكرار الحراء حسب العرض.

وأما النحو الثاني - وهو ما إذا كان الحراء قابلاً للتكرار - فهو على صورتين:

١ أن يثبت بالدليل أن كلًّا من الشرطين حرء السبب. ولا كلام حينئذٍ في أن الحراء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢ أن يثبت من دليل مستقل، أو من طاهر دليل الشرط أن كلًّا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للفضية الشرطية مفهوم أم لم يكن، فقد وقع الخلاف - فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو معاقب - في أن القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جراءة واحدة كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من حروح البول أو العائط واليوم وبحوهم، أم تقتضي عدم تداخل فتكرَّر الحراء بتكرَّر الشروط، كما في مثال تعدُّ وجوب الصلاة بتعدُّ أسبابه من دخول وقت اليوم وحصول الآيات؟ أقول: لا شبهة في أنه إذا ورد دليل حاص على التداخل^١ أو عدمه^٢ وجب الأخذ بذلك الدليل.

وأما مع عدم ورود الدليل الحاص فهو محل الخلاف والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك أن لكل شرطية ظهورين:

١. ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية وهذا لظهور يقتضي أن يتعدَّد الجراء في الشرطين موضوعي البحث، فلا تداخل لأسباب.

٢. ظهور الحراء فيها في أن متعلِّق الحكم فيه صرف الوجود، ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزء واحد.

١. كالأروايات الواردة في باب العسل راجع الوسائل ١، ٥٢٥-٥٢٧، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

٢. كما في مثال تعدُّ وجوب الصلاة بتعدُّ أسبابه.

وحكم واحد عند فرض اجتماعها، فتداخل لأسباب.

وعلى هذا، فيقع التناقض بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لابد أن نقول بعدم التداخل، وإذا قدمنا الظهور الثاني لابد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور شرط على ظهور الجزاء؛ لأن الجزاء لما كان معلّقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فإن كن واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تابعاً له؛ وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطبوع؛ فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعاً لظهور في الوحدة؛ لأن الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد، أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا يعمد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - إذن - هي «عدم التداخل». وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام (قدس الله أسرارهم).^١

تنبيهان

١ تداخل المسببات

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عند إذا تعددت الأسباب فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المعايير في الجزاء وتعدّد مسببات - بالفتح - أو لا يقتضي فتداخل الأسباب، وينبغي أن تسمّى بـ «مسألة تداخل لأسباب». وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغي أن يبحث أن تعدّد المسببات إذا

١ بل هو مسبوّه في المشهور راجع مطارح الأنظر ١٧٥: كفاية، لأصول ٢٣٩ - ٢٤٢؛ نهاية الأفكار ٢ ١٤٨٩ فوائد الأصول ٢ ٤٩٣؛ المحاضرات ٥: ١١٨

وفي المقام قولان آخران أحدهما التداخل، كما ذهب إليه العلامة العوانساري في مشارق الشموس ٦١ ثانيهما التفصيل بين ما إذا تعددت الأسباب نوعاً أو حساً، وبين ما إذا تعددت شخصياً، فالقاعدة على الأول عدم التداخل وعلى الثاني التداخل، وهذا مذهب الحلّي (ابن إدريس) في السرائر ١ ٢٥٨

كانت مشترك في الاسم والحقيقة - كالأغسال - هل يصح أن يُكتفى عنها بوجود واحدٍ لها أو لا يكتفى؟

وهذه مسألة أخرى، غير ما تقدّم، تسمى بـ «مسألة بداخل المسبّبات»، وهي من ملحقات الأولى.

والقاعدة فيها أيضاً عدم التداخل

والسرّ في ذلك أن سقوط الواجبات المتعدّدة، بفعل واحدٍ - وإن أُتي به بثبوت امتثال الجميع - يحتاج إلى دليل خاصّ، كما ورد في، لأغسال بالاكْتِفاء بفعل الجنابة عن باقي الأغسال^١، وورد أيضاً جوار الاكتفاء بفعل واحد عن أغسال متعدّدة^٢ ومع عدم ورود الدليل الخاصّ فإنّ كلّ وجوب بمضي أمثالاً خاصّاً به، لا يعني عنه أمثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كلّ منهما مطلقاً بالإضافة إلى موردٍ لاجتماع، كما إذا قال - مثلاً - «تصدّق على مسكين»، وقال - ثانياً - «تصدّق على ابن سبيل»، فجمع العنوانين شخصاً واحداً بأن كان مسكيناً وابن سبيل، فإنّ التصدّق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

٢ الأصل العمليّ في المسائلتين

إنّ مفصّل الأصل العمليّ عند الشكّ في تدخّل الأسباب هو التداخل؛ لأنّ تأثير السببين في تكليف واحدٍ متيقّن، وإنّما الشكّ في تكليف ثانٍ رائد والأصل في مثله البراءة وبعبارة في مسألة تداخل المسبّبات؛ فإنّ لأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرّت الإشارة إليه؛ لأنّه بعد ثبوت التكليف المتعدّد لاسباب يُشكّك في سقوط التكليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً ومفصّل القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ النفسيّ، فلا يكتفى بفعل واحدٍ في مقام الامتثال

تمارين (١٥)

التمرين الأول

١. ما هو محل النزاع في مفهوم الشرط؟
٢. ما المراد من قوله: «دفع الحكم»؟
٣. ما المناط في مفهوم الشرط؟
٤. بيّن وجه ظهور الجملة الشرطية فيما هو المصط في مفهوم الشرط؟
٥. ما العلاج في المعارضة بين التلخيص إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء ولم يكن الجزاء قابلاً للتكرار؟
٦. ما القاعدة فيما إذا تعدّد الشرط واتحد الجراء وكان الجزاء قابلاً للتكرار؟
٧. هل القاعدة في المسببات المشتركة هي التداخل أو عدم التداخل؟
٨. ما هو مقصود الأصل الفعلي عند التمسك في تداخل لأسباب و المصناعات؟

التمرين الثاني

١. بيّن كيفية المعارضة بين قولهم «إذا خفي الأذن فالحفرة» و «إذا خفي الجدران فالحفرة» و انكر ما ذكر في ملاحها
٢. ما هو رأي العلامة الحواشي في المحقق الطي فيما إذا تعدّد الشرط واتحد الجراء وكان الجزاء قابلاً للتكرار؟

الثاني: مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز وبحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف؛ كما أنّه يختصّ بما إذا كان مستعيذاً على موصوف^١. فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم، نحو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^٢ فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب^٣. والسرّ في ذلك أنّ الدلالة على انتفاء [الحكم عند انتفاء] الوصف لا بدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيّد بالوصف مرّة، ويتجرّد عنه أخرى، حتّى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويُعتبر - أيضاً - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه؛ لأنّه لو كان مساوياً، أو أعمّ مطلقاً لا يوجب تصيفاً وتقييداً في الموصوف، حتّى يصحّ طرح انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الأخصّ من وجه في محلّ البحث فإنّما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»^٤ يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المملوغة. وأمّا بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدلّ المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالإبل - مثلاً -؛ لأنّ الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرّضاً لموضوع آخر، ولا نقياً ولا إثباتاً.

١. وهذا ما ذهب إليه المحقّق النائيّ في نواتج الأصول ٢: ١-٥، وأجود التقريرات ٢: ٢٧٥.

٢. المائدة (٥) الآية ٣٨.

٣. خلافاً للشيخ الأنصاريّ وصاحب الفصول، فإنّ لظاهر من عباراتهم أنّ موضوع البحث لا يختصّ بما إذا اعتمد الوصف على الموصوف، بل يعمّ ما إذا كان الحكم محمولاً على الوصف. راجع مطارح الأنظار ١٨٤.

والمفصول الغروية، ١٥١.

٤. هوالهي الأولى، ٣٩٩: ١.

فما عن بعض الشافعية^١ من القول بدلالة التضيئة المذكورة^٢ على عدم الزكاة في الإبل المملوكة لا وجه له قطعاً.

الأقوال في المسألة والحق فيها

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على مفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، من ما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إباطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله (تعالى) ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^٣؛ فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً؛ إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لأنها غالباً تكون كذلك، والفرض من الإشعار بعلة الحكم؛ إذ أن اللائي تُربى في المحور تكون كالبنات

وإنما الخلاف عند مجرد الفصحة عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم - أي انتهاء حكم الموصوف عند انتهاء الوصف - أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط. وفي المسألة قولان: والمشهور القول الثاني، وهو عدم المفهوم^٤.

والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم - أي إن الحكم موط به - أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟

فإن كان الأول فإن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتهاء الحكم عند انتفائه بمقتضى

١ نقل عنهم في اللمع ٤٦، والمصنوع ٢٢٢.

٢ أي قوله ﴿لَا يَجْزِيكَ﴾ «في المسم السائمة زكاة»

٣ النساء (٤) الآية ٢٣

٤ سبه الشيخ لأصاري إلى المشهور رجع مطارح الأنبار ١٨٢ والقول الأول يُسبب إلى ظاهر كلام الشيخ - من الإمامية - والشافعية ومالك وأكثر أصحابهما - من العامة - راجع الفصول القروية ١٥١

والمستصم ٢ ١٩١

الإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق يقتضي - بعد فرض باطلة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وإن كان الثاني فإنَّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ لأنَّه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم اللقب؛ إذ إنه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لأنَّ الموضوع ذات الموصوف، والوصف قيدٌ للحكم عليه، مثل ما إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا، متساوي الأضلاع»، فإنَّ المفهوم منه أنَّ المطلوب صُغته هو المربع، فعبر عنه بهذه لقبود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال «شكل رباعي قائم الزوايا، متساوي الأضلاع»، وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أنَّ جملة «اصنع مربعاً» لا تدلُّ على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لا يدلُّ عليه؛ لأنَّه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول إنَّ الظاهر في الوصف - كم حلي وطبقة من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني - أي إنه قيدٌ للموضوع لا للحكم -، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد، فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف من الأدلة الآتية

١. إنه لو لم يدلَّ الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه

والجواب: أنَّ الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع

الحكم وتقييده به

٢. إنَّ الأصل في القيود أن تكون احترازية.

والجواب: أنَّ هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع، وإخراج

ماعداء القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيء؛

لأنَّ إثبات الحكم لموضوع لا يتفي ثبوت نسخ الحكم لما عدا، كما في مفهوم اللقب.

والعاصل أنَّ كون القيد احترازياً لا يلزم إرجاعه قيداً للحكم.

٣. إنَّ الوصف مشعرٌ بالعلية، فيلزم إناطة حكم به.

والجواب: أن هذا الإشعار وإن كان مسلماً، إلا أنه ما لم يصل إلى حدّ الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤. الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ﷺ «مَطْلُ الغني ظُلْمٌ»^١.

والجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع؛ لأننا لانمع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوحد قريبة، وإنما موضوع بحثي اقتضاء طبع الوصف - لو غلبت نفسه - للمفهوم. وفي خصوص المثال نجد قرينة على إناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم كون المدين عيياً، فيكون مَطْلُهُ ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لسره عن أداء دين، فلا يكون مَطْلُهُ ظلماً^٢.

تقرينات (١٦)

○ التعرین الأول

١. ما المراد من «الوصف» في مفهوم الوصف؟
٢. هل في وصف الرائف باللاتي في الحجور في قوله تعالى: «وإنّكم الّاتى في حجورك» مفهوم؟
٣. بيّن وجه عدم ثبوت المفهوم للوصف عند المصنّف؟
٤. ما دليل التمثيل؟ وما الجواب عنه؟

○ التعرین الثاني

١. هل موضوع البحث يختص بما إذا اعتمد الوصف على الموصوف أو بعبارة (بيّن آراء العلماء).

١. صحيح البخاري ٣: ٨٥ سنن السامي ٧: ٣١٧.

قال في مجمع البحرين: ٤٥٤ «المَطْلُ لبيّ و التسويف و التملّك في أداء الحقّ، و تأخيرهُ من وقتٍ إلى وقتٍ».

٢. هذه الأدلّة الأربعة وأجوبتها تعرض لها الشيخ في مطرح الأنظار ١٨٤، والمحقق الخراساني في الكفاية.

الثالث: مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «ثُمَّ أَيْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^١، ونحو: «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ»^٢، فقد وقع خلاف لأصوليين فيه من جهتين.

الجهة الأولى: في دخول الغاية في المنطوق - أي في حكم المغيى - فقد اختلفوا في أن الغاية - وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلى» و «حتى» - هل هي داخلة في المغيى حكماً، أو خارجة عنه وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً؟ على أقوال:

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه، نحو: «صُمْتُ النَّهَارَ إِلَى اللَّيْلِ»، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل، كمثال «كُنْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ...»^٣.

ومنها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعة بعد «حتى» فتدخل، نحو: «كُلِ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسَهَا»^٤.

والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقيد بالغاية في دخولها في المغيى، ولا في عدمه، بل يتبع ذلك، الموارد والفرائض الخاصة بالعامة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيها إذا كانت غاية للحكم، كمثال «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ...» فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال^٥.

١ البقرة (٢): الآية ١٨٧

٢ الكافي ٥: ٣١٣، وسائل الشريعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤

٣ وهذا القول نسبته ابن العاجب إلى الأندلسي راجع شرح الكافية ٢: ٣٢٦

٤ وهذا هو الظاهر من كلام ابن العاجب في الكافية، راجع شرح الكافية ٢: ٣٢٦ ولا يبعد رجوع هذا التفصيل إلى التفصيل الأول؛ لأن من قال بدخول الغاية في المغيى إذا وقعت بعد «حتى» قال بكون ما بعد «حتى» جزءاً مما قبلها، بخلاف «إلى» فإنها لا تستعمل إلا فيما إذا لم يكن ما بعدها جزءاً مما قبلها، فلا تدخل الغاية الواقعة بعدها في المغيى راجع شرح المفصل ٧: ١٦

وذهب إلى هذا التفصيل أيضاً المحقق العراقي في مقالات الأصول ١: ٤١٥

٥ وهذا هو القول بالتفصيل بين ما كان غاية الفعل، كمثال: «بِزَمِ الْبَصَرَةَ إِلَى الْكُوفَةِ» لم يدخل، وما كان غاية الحكم كقوله «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ» فلا يدخل وذهب إليه المحقق الحائري في

ثم إن المقصود من كلمة «حتى» التي ومع الكلام عنها هي «حتى» الجازة، دون العاطفة، وإن كانت تدخل على العابه أيضاً، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، لأن هذا هو معنى العطف، فإذا قلت «ماتَ سائر حتى الأنبياء» فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضاً بل «حتى» العاطفة تفيد أن لعابه هو فرد العائق على سائر أفراد المعنى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور أن لا يكون لمعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم، نحو: «مات كلُّ أبٍ حتى آدم»

الجهة الثانية في مفهوم العابه وهي موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا في أن النقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنج الحكم عما وراء الغاية ومن العابه معها أمصاً إذا سمى كس دأخله في المعنى، أو لا؟

فقول: إن المدرك في دلالة العابه على المفهوم كالمدرَك في الشرط والوصف، فإذا كان قيداً للحكم كان طاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت هدأ للموضوع أو المحمول فقط، فلا دلالة لها على المفهوم^١

وعليه، فما علم في التقيد بالعابه أنه راجع إلى الحكم هلا إشكال في ظهوره في المفهوم، مثل قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجِسٌ»^٢ وكذلك مثال

→ درر الزوائد ١ ١٧٤

وذهب الشيخ لأنصاري إلى الدحول مطلقاً، مرجع مطارح الأنظار ١٨٥ وذهب السيد الإمام الخميني إلى عدم الدحول مطلقاً، فراجع ما صح الأصول ٢ ٢٢٤

١ وهذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني في كفاية الأصول ٢٤٦ واحتاره المحقق النائيني وتلميذه المحقق الدعوي، فراجع فوائد الأصول ٢ ٥٠٤، والمحاضرات ٥ ١٣٧-١٤٠

وذهب المشهور - على ما في مطارح الأنظار - وكثير المحققين - على ما في القوانين والفصول - إلى دلالة العابه على المفهوم مطلقاً فراجع مطارح الأنظار ١٨٦، قوانين الأصول ١ ١٨٦؛ الفصول الغروية ١٥٣، وذهب الشيخ الطوسي ونسبه المرتضى عدم دلالتها على مفهوم مطلقاً، فراجع العدة ٢ ٤٧٨، والدرية إلى أصول الشريعة ١ ١٠٧

٢ هذا معاد الرواية، وإليك بعضها «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَبِيحٌ» أو «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَبِيحٌ». راجع الوسائل ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤؛ مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، الباب ٤ من أبواب النجاسات والأوسى، الحديث ٤

«كل شيء حلال».

وإن لم يُعلم ذلك من القرائن، فلا يبعد القول بظهور العاية في رجوعها إلى الحكم، وأنها غايةٌ للنسبة الواقعة قبلها، وكونها عايةً لنفس لموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والتفريق.

فالقول بمفهوم العاية هو المرجح عندنا.

❦ تمرينات (١٧) ❦

- ١ ما هو مفهوم العاية؟
- ٢ ما هي الأقوال في دخول العاية في حكم المعنى وخروجه؟
- ٣ هل تدلّ العاية على المفهوم أم لا؟ ما الدليل عليه؟

الرابع: مفهوم الحصر

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١. القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة^١، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْقَفَارِ وَلَا قَتَى إِلَّا عَلِيٌّ»^٢، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ»^٣، «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ»^٤.
٢. ما يعمُّ القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصراً بالاصطلاح، نحو: «فَقَسَرُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا»^٥ والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إنَّ مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

١. «إِلَّا» وهي تأتي لثلاثة وجوه:

أ. صفة بمعنى غير.

ب. استثنائية

ج. أداة حصر بعد النفي.

أمَّا «إِلَّا» الوصفية: فهي تقع وصفاً لما قبلها، كسائر الأوصاف الأخرى، فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك، إنَّ للوصف مفهوماً فهي كذلك، وإلا فلا.

١ وهو تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص؛ راجع المطرول ١٦١، ومختصر المعاني: ٧٨.

٢. الرياض النضرة ٣ ١٥٥، الكامل في التارخ ١ ٥٥٢.

٣ آل عمران (٣)، الآية، ١٤٤.

٤ الرعد (١٣)، الآية، ٧، السراعات (٧٩)، الآية ٤٥.

٥ البقرة (٢)، الآية: ٢٤٩.

وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلاً: «في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم» بجعل «إلا درهم» وصفاً، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائية؛ لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ، فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

وأما «إلا» الاستثنائية، فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى؛ لأن «إلا» موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بيتاً، ظن بعضهم^١ أن هذا المفهوم من باب المنطوق. وأما أداة الحصر بعد النفي نحو: «لا صلاة إلا بطهور»، فهي هي الحقيقة من نوع الاستثنائية

فرع: لو شككنا في مورد أن كلمة «إلا» استثنائية أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» إذ يجوز في المثال أن تكون «إلا» وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل في كلمة «إلا» أن تكون للاستثناء؛ فثبت في ذمته في المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

٢ «إنما» وهي أداة حصر مثل كلمة «إلا»، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع، وهذا واضح.

٣. «بل» وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:

الأول: للدلالة على أن المضرب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط، ولا دلالة لها حينئذٍ على الحصر، وهو واضح.

والثاني: للدلالة على تأكيد المضرب عنه وتقريره، نحو: «زيد عالم بل شاعر»، ولا دلالة لها أيضاً حينئذٍ على الحصر.

١. وهو المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٢٤٨-٢٤٩

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾^١. فتدلّ على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤. وهناك هيئات غير الأدوات تدلّ على لحصر، مثل تقدّم المفعول، نحو: ﴿إِنِّي أَنَا نَعْبُدُ وَإِنَّا لَنَسْتَعِينُ﴾^٢. ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو: «العالم محمد»، و«إنّ القول ما قالت حذام» ونحو ذلك ممّا هو مفصل في علم البلاغة^٣ فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استبعد منها الحصر فلا ينفي الشكّ في ظهورها في المفهوم؛ لأنّه لازم للحصر لزوماً بيتاً. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كلّ حال، فإنّ كلّ ما يدلّ على الحصر فهو دلّ على المفهوم بالملازمة اليقينية.

تعريفات (١٨)

- ١ ما معنى الحصر؟ وما المراد منه في مفهوم الحصر؟
- ٢ ما هي أقسام «إلّا» وأنها يدلّ على المفهوم؟
- ٣ ما مقتضى الأصل فيما إذا شككنا في مورد أنّ كلمة «إلّا» استثنائية أو وصفية؟
- ٤ هل كلمة «إنما» تدلّ على الحصر؟
- ٥ ما هي أقسام «بل» وأنها يدلّ على المفهوم؟

١ المؤمنون (٢٣) الآية ٧٠.

٢ الفاتحة (١) الآية ٥.

٣. راجع كتاب المطلق، ١٦٦ - ١٦٩.

الخامس: مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: «صُمّ ثلاثة أيّام من كلّ شهر»؛ فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيّام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم يوم آخر نعم، لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - وكان لتحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب لزيادة، كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان، ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية لمورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم، كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير»، وكالتارك والتارك في قوله (سعالى): «والتارك والتارك فأنظروا أيديهم»^١.

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناولها عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم، فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار. نعم، غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أمّا عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً. وقد قيل: «إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات»^٢.

١. المائدة (٥) الآية. ٣٨

٢. لم أعثر على قائله نعم، سب القول بدلالته على المفهوم إلى الدققي والصيرمي وبعض العابلة راجع

مطرح الأنظار: ١٩١، وقوانين الأصول: ١٩١

تمرينات (١٩)

١. ما هو مفهوم العدد؟
٢. هل للعدد مفهوم؟
٣. ما المراد من «اللقب» في مفهوم اللقب؟
٤. ما معنى مفهوم اللقب؟
٥. هل اللقب يدل على المفهوم؟



خاتمة: في دلالة الاقتضاء، والتنبيه والإشارة

تمهيد

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والأصوليين ذكرُ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولم تُشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة. ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الأولى: هي مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالات والثانية: في حقيقتها.

الجهة الأولى: مواقع الدلالات الثلاث:

قد تقدّم أنّ المفهوم هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأحصّ. ويقابله المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الاتزامية^١ على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق، إلا أنّ اللزوم ليس على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأحصّ، فإنّ هذه كلّها لا تسمّى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ماذا تسمّى هذه الدلالة في هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمّي مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - «الدلالة السياقية». كما ربّما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - أنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة، هل نبحث

١. المقصود من الدلالة الاتزامية، ما يتمّ بدلالة التصنيفية باصطلاح الماطقة باعتبار رجوع الدلالة التصنيفية إلى الاتزامية؛ لأنها لا تتمّ إلا حيث يكون معنى الجرم لازماً للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما

عنها واحدة واحدة.

١ دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً، أو شرعاً، أو لغة، أو عادة عليها.

مثالها قوله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»^١، فَإِنَّ صِدْقَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَقْدِيرِ الْأَحْكَامِ وَالْآثَارِ الشَّرْعِيَّةِ لِتَكُونَ هِيَ الْمَنْعِيَّةُ حَقِيقَةً؛ لَوْجُودِ الصَّرَرِ وَالصَّرَارِ قِطْعاً عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَكُونُ النَّفْيُ لِلضَّرَرِ بِاعْتِبَارِ نَفْيِ تَارِهِ الشَّرْعِيَّةِ وَأَحْكَامِهِ، وَمِثْلُهُ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ...»^٢

مثال آخر، قوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ جَارُهُ لِمَسْجِدٍ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»^٣؛ فَإِنَّ صِدْقَ الْكَلَامِ وَصَحَّتَهُ تَوَقَّفُ عَلَى تَقْدِيرِ كَلِمَةِ «كَامِلُهُ» مَحْذُوفِهِ لِيَكُونَ الْمَعْنَى كِمَالِ الصَّلَاةِ، لَا أَصْلَ الصَّلَاةِ.

مثال ثالث قوله (نعالى): «وَأَسْأَلُ الْقُرْبَىَّ»^٤، فَإِنَّ صَحْهَ عَقْلاً تَوَقَّفُ عَلَى تَقْدِيرِ لَهْظِ «أَهْلٍ»، فَيَكُونُ مِنْ بَابِ حَذْفِ الْمَصَافِ، أَوْ عَلَى تَقْدِيرِ مَعْنَى «أَهْلٍ»، فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ فِي الْإِسَادِ.

مثال رابع قولهم: «أُعْتِقَ عَبْدُكَ عَنِّي عَلَى ثَلَاثِ»، فَإِنَّ صَحْهَ هَذَا الْكَلَامِ شَرْعاً تَتَوَقَّفُ عَلَى طَلَبِ تَمْلِيكِه أَوَّلًا لَهُ بِأَلْفٍ؛ لِأَنَّهُ لَا عَتَقَ إِلَّا فِي مِلْكٍ، فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ «مَلَكْنِي الْعَبْدَ

١ لم أجد في الروايات المعبرة كلمة «في الإسلام» في حديث لا ضرر، بل انموجود فيها: «لا ضرر ولا ضرار». راجع الوسائل ١٧ ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات. الحديث ٣؛ والباب ٧ منها، الحديث ٢؛ مستدرک الوسائل ١٧ ١١٨، الباب ٩ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١ و ٢.

٢. هذا مُعَادُ حَدِيثِ الرَّفْعِ وَإِنْ شُبِّهَتْ مَتْنُ الْحَدِيثِ الشَّرْهِ فَرَأَجِعْ.

الوسائل ١٦، ١٧٣، الباب ٢٦ من كتاب الإيمان، الحديث ٣-٦؛ الكافي ٢: ٤٦٣؛ الفقيه ١: ٤٨٨؛ الخصال ٢: ٤١٧ المحاسن ٣٣٩؛ دهائم الإسلام ٢: ٩٥.

٣ هذا أيضاً مُعَادُ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي بَابِ كِرَاهِهِ مَحْزَرِ جِيرَانِ الْمَسْجِدِ عَنْهُ، الوسائل ٣ ٤٧٨، الباب ٢ من أبواب أحكام المسجد.

٤ يوسف (١٢) الآية ٨٢.

بألف ثم أعتقه عني»

مثال خامس قول الشاعر:

نَحْنُ بِمَا عِندَنَا وَاثَتْ بِمَا عِندَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلَفٌ

فإن صحته لغة تتوقف على تقدير «راضٍ» خبراً للمبتدأ «نحن»؛ لأن «راضٍ» مفرّد لا يصح أن يكون خبراً للحرف

[مثال سادس، قولهم «رأيت أسداً في الحمام»، فإن صحته عادةً تتوقف على إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد»^١].

وجميع الدلالات الالزاميّة على المعاني مفردة، وجميع المجازات هي الكلمة أو في الإيساد ترجع إلى «دلالة الاقتضاء»

فإن قال قائل إن دلالة اللفظ على معناه محاربي من الدلالة المطابقة، فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟!

بقول له هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المحاربي من نوع دلالة الاقتضاء هو دلالة نفس اللفظة المعنوية بها الكلام على إرادة المعنى المحاربي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط اللفظة^٢؛

والخلاصة أن الساطع في دلالة الاقتضاء شيئان، الأول: أن تكون الدلالة مقصودة والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معيئاً مراداً، حقيقياً أو محاربياً.

٢ دلالة التقصية

وسمى «دلالة الإيماء» أيضاً، وهي كالأولى في اشتراط القصد عرفاً، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يُقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يُستبعد عدم إرادته وبهذا تفرق عن دلالة «إقصاء» لأنها - كما تقدّم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

١. ما بين المعنويين موجود في «س»

وللدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها

١ ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دَقَّتِ الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينتبه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً مَنْ قد استيقظ من نومه حينئذٍ لبيان فوات وقت أداء صلاة العداة. أو قال: «إني عطشان» للدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم العادة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إنك صائم» لبيان أنه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ، ثم كُنِيَ به عن شيء آخر.

٢ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علّة للحكم، أو شرطاً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور، فيكون ذكر الحكم تنبهاً على كونه ذلك الشيء علّة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المعتمى «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك في أعداد التناوية؛ فإنه يستعاد منه أن الشك المذكور علّة لبطلان الصلاة؛ وللحكم بوجوب الإعادة

مثال آخر قوله: «كفر» لمن قال له: «واقعتُ أهلي في نهار شهر رمضان»؛ فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر»، فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة... وهكذا.

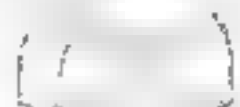
٣ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلتُ إلى النهر وشربت»، فيفهم من هذه لمقارنة أن المشروب هو الماء، وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: «قمتُ وخطبتُ» أي خطبت قائماً... وهكذا.

٣ دلالة الإشارة

و يُشترط فيها - على عكس الدالّتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودةً بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازمٌ لمدلول الكلام لروماً غير بين، أو لزوماً يتّأ بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقلّ الحمل، وهما آية ﴿وَحَتْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^١ و آية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ سِتًّا أَوْ ثَلَاثِينَ شَهْرًا﴾^٢؛ فإنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر، فيعرف أنّه أقلّ الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب انشيء على وجوب مقدّمته؛ لأنّه لازمٌ لوجوب ذي المقدّمة باللزوم البين بالمعنى الأعمّ، ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصلياً؛ لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما بهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة



الجهة الثانية، حجّية هذه الدلالات

أمّا دلالة الاقتضاء والتبعية؛ فلا شكّ في حجّيتهما إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنّه من باب حجّية الظواهر، ولا كلام في ذلك.

و أمّا دلالة «الإشارة»؛ فحجّيتها من باب حجّية الظواهر محلّ نظرٍ وشكٍّ؛ لأنّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة؛ إذ المعروض أنّها غير مقصودة و الدلالة تابعة للإرادة، و حقّها أن تسمّى «إشارة» و «إشعاراً» فقط بغير لفظ الدلالة، فلمست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجّة من هذه الجهة.

نعم، هي حجّة من باب الملازمة العقبيّة حيث تكون ملازمةً، فيُستكشف منها لازمها، سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأحد بلوازم إقرار المقرّ وإن لم يكن

١ الأحقاف (٤٦) الآية ١٥

٢ البقرة (٢) الآية ٢٣٣

قاصداً لها، أو كان منكراً للملازمة و سيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى^١

تمارين (٢٠)

١. عرف الدلالة السياقية
٢. ما معنى دلالة الاقتضاء؟ ايت مأمثلة لها من الكتاب
٣. ما معنى دلالة التخييل؟ أذكر بعض مواردها
٤. ما معنى دلالة الإشارة؟ ايت مثال من القرآن و مثال من غيره
٥. هل للدلالات الثلاث حجة أم لا؟

الباب الخامس

العامّ و الخاصّ

تمهيد

العامّ و الخاصّ هما من المفاهيم الواضحة لديهنّ التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الدهن، فذلك لا محلّ لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية و القصد من «العامّ»، اللفظ الشامل لمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له و قد يقال للحكم «إنّه عامّ» أنظاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلّق أو المكلف و المقصد من «الخاصّ» الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلف، أو أنّه اللفظ الدالّ على ذلك.

و التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العامّ، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

و التخصّص هو أن يكون اللفظ من أوّل الأمر - بلا تخصيص - غير شاملٍ لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العامّ

ينقسم العامّ إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به

١ «العموم الاستغراقي» و هو أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فردٍ فردٍ، فيكون كلّ فردٍ وحده موضوعاً للحكم، و لكلّ حكمٍ متعلّقٍ بفردٍ من الموضوع عياناً خاصّ نوعاً: «أكرم

كُلِّ عَالَمٌ»

٢. «العموم المجموعي» وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالائتمة عليه السلام، فلا يتحقق الإمتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣ «العموم البدلي» وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرداً واحداً فقط - على الدل - موضوعاً للحكم، فإذا امتثل فردٌ واحد سقط التكليف، نحو: «أعتق أمة رقية شئت»

فإن قال قائل إنَّ عدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة طاهرة؛ لأنَّ البدلية تنافي العموم؛ إذ المفروض أنَّ متعلِّق الحكم أو موضوعه ليس إلا فرداً واحداً فقط^١ نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية - أي صلاح كلِّ فرد لأن يكون متعلِّقاً أو موضوعاً للحكم - نعم، إذا كان استعادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإحلاق فهو يدخل في المطلق لا في العام.

و على كلِّ حال، إنَّ عموم متعلِّق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلِّقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي

إذا عرفت هذا التمهيد فينبغي أن نشرع في فصل مباحث العام والخاص في فصول

١. الفاظ العموم

لاشك أن للعموم ألفاظاً تخصّه دالة عليه بما بالوضع، أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه و هي إما أن تكون ألفاظاً مفردة مثل «كُلٌّ» و ما في معناها، مثل «جميع» و «تمام» و «أيّ» و «دائماً» و إما أن تكون هَبَّتْ لفظية، كوقوع المكرة في سياق النفي أو النهي، و كون اللفظ حنساً مُعَلَّى باللام جمعاً كان أو مفرداً، فليستكم عنها بالتفصيل:

١ لفظه «كُلٌّ» و ما في معناها، فإنه من معلوم دلالتها بالوضع على عموم مدحولها سواء كان عموماً استعراقياً أو مجموعياً و هو للعموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما

١. هذا ما قال به المحقق الثاني في فوائد الأصول ٢: ٥١٤

كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها

٢. «وقوع التكررة في سياق النفي أو النهي» فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد التكررة عقلاً، لا وضعاً؛ لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان

٣. «الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها». لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام، وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم^١ أن معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بصرفه قول القائل: «أكرم جماعة جماعة»، فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل فرد، فأكرم شخصاً واحداً لا يكون امتثالاً للأمر. وذلك نظير عموم التثنية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كل عالمين» فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء، لا كل فرد

ومشأ هذا التوهم أن معنى الجمع، الجماعة، كما أن معنى التثنية، الاثنان، فإذا دخلت أداة العموم عليه دلّت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلّت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلّت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين؛ لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد؛ للفرق بين التثنية والجمع؛ لأن التثنية تدل على الاثنين المحدود من جانب القلة والكثرة، بخلاف الجمع؛ فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط؛ لأن أقل الجمع ثلاثة. وأما من جانب الكثرة فغير محدود أبداً. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة واحدة من الجمع وجماعة واحدة،

١ منهم صاحب القوانين في أول كلامه راجع القوانين: ٢١٥

حتى لو أُريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كُنْها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حدٍّ خاصٍّ من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة، لا مراتبٌ متعدّدة، وليس إلّا حدٌّ واحد هو الحدُّ الأعلى، لا حدود متكرّرة. فهو من هذه الجهة - كاستغراق المفرد - معناه عدم الوقوف على حدٍّ خاصٍّ، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنّما هو في عدم الاستغراق؛ فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، و هو ثلاثة.

تمرينات (٢١)

١. ما المراد من العام والخاص؟
٢. ما الفرق بين التخصيص والتخصّص؟
٣. أذكر أقسام العام وعرفها؟
٤. أفاضل للعموم أيها يدل على العموم بالتوضيح و أيها يدل عليه بالإطلاق؟
٥. بين ما توهّم صاحِب القوامين، وممّا هذا التوهّم. والجواب عنه؟

٢. المخصّص المتصل و المنفصل

إنّ تخصيص العامّ على نحوين:

١. أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام بواحد الملمى من المتكلّم، كقولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله» ويستى. «المخصّص المتصل»، فيكون قرينةً على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم و تلحق به - بل هي منه - القرينة العينية المكتبف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص على وجه يصحّ تعويل المتكلّم عليها في بيان مراده

٢. ألا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقلّ قبله أو بعده ويستى. «المخصّص المفصل»، فيكون أيضاً قرينةً على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم، كالأول

فإن لا فرق بين التسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم، و إنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، و هي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتصل لا يتعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، و في المفصل يتعقد ظهور العامّ في عموميه، غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأطهر على الطاهر أو النضر على الطاهر

و السرّ في ذلك أنّ الكلام مطلقاً - لعمريّ - لا يستقرّ له الظهور و لا يعمد إلا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفاً على وجه لا يبقى بحسب العرف مجالاً لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينةً تضرفه عن ظهوره الابتدائيّ الأوّل، و إلا فالكلام مادام متصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقرّ ظهوره الأوّل، و انعقد الكلام عليه، و إن لحقته القرينة الصارفة تبدّل ظهوره الأوّل إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، و انعقد حينئذٍ على الظهور الثاني و لذا لو كانت القرينة محتملة أو إن وُجدت في الكلام ما يُحتمل أن يكون قرينه أو حسب ذلك عدم انعقاد الظهور الأوّل، و لا ظهور آخر، فيعود الكلام برُمته مجعلاً.

هذا من ناحية كلّية في كلّ كلام و مقاماً من هذا الباب؛ لأنّ المخصّص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعامّ له ظهور ابتدائيّ - أو بدويّ - في العموم، فيكون مراعى

بانقطاع الكلام و انتهائه، فإن لم يحمده ما يخصه ستقرّ ظهوره الابتدائي و انتقد على العموم، و إن لحقته قرينة التخصيص قبل لانقطاع تبدّل ظهوره الأول، و انتقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

اذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقرّ و لا ينتقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل؛ لأنّ الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقرّ ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنّه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدّم عليه من باب أنّه قرينة عليه، كاشعة عن المراد الجدي.

٣. هل استعمال العام في المخصص مجازاً؟

قلنا إنّ المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره فوقع لكلام في أنّ هذا الاستعمال هل هو على نحو المحار أو الحقيقة؟ و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة:

منها: أنّه مجاز مطلقاً^١.

و منها: أنّه حقيقة مطلقاً^٢.

و منها: التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني^٣

١ هذا القول مختار أبي علي و أبي هاشم و أتباعهما من المعتزلة و ذهب إليه الغرالي و الأمدى و ابن الحاجب و البصاوى من العامة، و الشيخ الطوسي و المحقق الحلّي و صاحب القوانين و صاحب المعالم من الإماميّة. راجع المستقصى ٢/ ١٥٤ الإحكام (للأمدى) ٢/ ٣٣٢: منتهى الوصول و الأمل، ١٠٦: نهاية السؤل ٢/ ٣٩٤: العدة ١/ ٧١ ٣/ معارج الأصول ٩٧، فرائد الأصوب ١/ ٢٦١ معالم الدين ١٢٨

٢ ذهب إليه أصحاب الشافعي و أصحاب أبي حنيفة من نقائه - على ما هي العدة ١/ ٣٠٦ - و المحايلة منهم على ما في الإحكام (للأمدى) ٢/ ٢٣ و احتار: شيخ المفيد و كثير من المتأخرين كالمحقق العراسمي و المحقق النائي و الشيخ الحائري راجع الفكرة (المفيد) ٣٥: نهاية الأصول ٢٥٥: فوائده الأصول ٢/ ١٥١٦ درر الفوائد ١/ ١٨٠

٣ ذهب إليه أبو عبد الله و أبو الحسين البصري و فخر الرازي راجع المعتمد ١/ ٢٦٢ - ٢٦٣، و المحصول في علم أصول الفقه ١/ ٤٠٠ - ٤٠١ و نسب إلى لناضي أبي بكر الباقلاني في الإحكام (للأمدى) ٢/ ٣٣١

وقيل: بالعكس^١.

والحق عندنا هو القول الثاني، أي إنه حقيقة مطلقاً

الدليل: أن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل؛ لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك مثلاً: «أكرم كل عالم إلا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها، وهو الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل: «أكرم كل عادل»، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أن مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم - مثلاً - بل هو خصوص العالم العادل في المثال. وأما «كل» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول؛ لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة «بعض»، فلا يستقيم المعنى لو قلت: «أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين»، وإلا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: «أكرم بعض العلماء المدلول» فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» والاستثناء موجودين.

والحاصل أن لفظة «كل» و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معابها، وهو الشمول.

و لا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها؛ لأن مدخولها مثل كلمة «عالم» موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى كـ «كل»، أو «بعض»، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيّد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا في معناه، وهو من له العلم، و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيّد من باب تعدّد الدالّ والمدلول. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

١. لم يذكر له قائل

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لأننا قلنا: إنَّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قربةً منفصلةً على تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم. و لا في مدخولها، و يكون أيضاً من باب تعدد الدالّ والمدلول. و لو فرض أنَّ المخصص انفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فإنَّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الحدي من العام.^١

٤. حجة العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال، مثلاً إذا قال المولى «كل ماء طاهر»، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة و نحن احتملنا استثناء الماء لقليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأنَّ العام المخصص حجة في الباقي نظرنا لهذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فتحكم بطهارة الماء العلاقي غير المتغير^٢، و إذا لم نقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من لعام، فندمنا له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

و الأقوال في المسألة كثيرة:

منها: التفصيل بين المخصص بالمتصل، فيكون حجة في الباقي، و بين المخصص بالمنفصل، فلا يكون حجة^٣.

١. هذا الدليل ذكره المحقق النائي في قواعد الأصول ٢: ٥١٧.

٢ قوله «غير المتغير» صفة لقوله «الماء»، أي بحكم بطهارة الماء الذي لا يلقى النجاسة و لم يتميز أحد أوصافه.

٣ و هذا منسوب إلى بعض العامة كالبحراني راجع مطروح الأظفار ١٩٢، الإحكام (الأمدي) ٢: ٣٣٨، المجموع

وقيل بالعكس.^١

والحق في المسألة هو الحجية مطلقاً؛ لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟

و من قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام و حجته في جميع الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى حقيقة، فيكون العام ظاهراً فيه، أو أن المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجة.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة [في الباقي] - كما تقدم - ففي راحة من هذا النزاع؛ لأننا قلنا: إن أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تنصق دائرته بالتخصص فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

و على أي حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي - على ما بيناه - لا يبقى شك في حجته في الباقي وإنما يقع شك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول إنه حجة في الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول، لأنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.^٢

١ لم يذكر له قائل

و حكى الشوكاني و الأمدي خمسة مذاهب أخر، راجع إرشاد المحققين ١٢٨، والإحكام ٢ ٢٢٨-٢٢٩

٢ وهو المحقق البائني في مرآة الأصول ٢ ٥١٦ و ٥٢٣.

تمارينات (٢٢)

١. ما هو المخصص المتصل والمخصص المنفصل؟
٢. ما الفرق بين العخصص المتصل والمنفصل من ناحية انعقاد الظهور في العموم؟
٣. ما هي الأقوال في استعمال العام في المخصص؟
٤. ما هو مختار المصنف في استعمال العام في مخصص؟ وما دليله؟
٥. بيّن مسألة حجة العام المخصص في الباقي؟
٦. ما هي الأقوال في مسألة حجة العام المخصص في الباقي؟
٧. ما هو مختار المصنف في المسألة؟ وما هو دليله؟

٥. هل يسري إجمال المخضض إلى العام؟

كان البحث السابق - وهو «حجية العام في الباقي» - في فرض أن الخاص مبين لإجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه من الخاص. وعلينا الآن أن نبحت عن حجية العام في فرض إجمال الخاص. والإجمال على نحوين

١. «الشبهة المفهومية»: وهي في فرض شك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجعلاً، نحو قوله: «كُلُّ ماءٍ طاهرٍ إلا ما تَغَيَّرَ طَعْمُهُ أو لَوْنُهُ أو رِيحُهُ»^١ الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي، أو ما يشمل التغير التقديري. ونحو قولنا: «أحسب الظنُّ إلا بحالده» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.
٢. «الشبهة المصداقية»: وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص. بأن كان مبيهاً لإجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماءً معيناً أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته؟

والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً يَبَيِّنُ. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً.

(أ) الشبهة المفهومية

الدوران في الشبهة المفهومية تارة يكون بين الأقل والأكثر، كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، فالأقل هو التغير الحسي، وهو المتيقن، والأكثر هو الأعم منه ومن التقديري. وأخرى، يكون بين المتباينين، كالمثال الثاني، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن في البين.

١ هذا معاد الأحاديث الواردة في باب نجاسة الماء بغير أحد وصافه راجع للمصنف ١٠٢-١٠٧.

الباب ٣ و ٥ من أبواب الماء المطلق.

ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون محصّص متصلاً أو مفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلندكرها بالتفصيل:

٢،١ فيما إذا كان المحصّص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين؛ فإن الحق فيه أن إجمال المحصّص يسري إلى العام، أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام

و هو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أن المحصّص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدّ الخاص. فإذا كان الخاص محملاً سري إحماله إلى العام؛ لأن ما عدا الخاص عبر معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيها لم يعلم بخروجه عن عنوان الخاص

٣ في الدوران بين الأقل والأكثر إذا كان المحصّص مفصلاً، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل في حكم العام.

و الحق فيه واضح بناءً على ما تقدّم في الفصل لتاسي^١ من أن العام المحصّص بالمفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدّم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين؛ فإذا كان الخاص محملاً في الرائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الرائد؛ لأنه - حسب الفرص - محمّل لا ظهور له فيه، وإما تنحصر حقيقته في القدر المتيقن وهو الأقل

فكيف يراحم العام المنعقد ظهوره في لشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص و منها القدر الرائد عليه المشكوك دحو له في الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحقيقته أقوى من العام يبقى القدر الرائد لا مراحمه لحقيقة العام و ظهوره فيه.

٤ في الدوران بين المتباينين إذا كان المحصّص مفصلاً، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري إلى العام، كالمحصّص المتصل لأن المعروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً، وإن تردد بين شينين، فيسقط العموم عن الحقيقة في كل واحد منهما

و الفرق بينه و بين المحصّص المتّصل المجمل أنّه في المتّصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، و في المنفصل المرّدّد بين المتباينين ترفع حجّة الظهور، و إن كان الظهور البدويّ باقياً، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرّددين

بل لو فرض أنّها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر، و لا يمكن جريانها معاً؛ لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان و يتساقطان. و إن كان الحقّ أنّ نفس وجود العلم الإجماليّ يمنع من جريان أصالة العموم في كلّ منهما رأساً، لا أنّها تجري فيهما فيحصل التعارض ثمّ التساقط.

ب) الشبهة المصداقية

قلنا. إنّ الشبهة المصداقية تكون في فرض لشكّ في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ في المحصّص، مع كون المحصّص مبرهنّاً لإحتمال فيه، و إنّما الإحتمال في المصداق. فلا يُدرى أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ، فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ، كالمثال المتقدّم، و هو الماء المشكوك تعيُّره بالنجاسة، و كمثال الشكّ في اليد على مال أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدٌ أمانة، فمشكّك في شمول العامّ لها، و هو قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^١، لأنّها يدٌ عاديةٌ، أو خروجها منه لأنّها يدٌ أمانة، لما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة المحصّص لذلك العموم

ربما يُنسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية^٢، و لذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان

وقد يستدلّ لهذا القول بأنّ انطباق عنوان العامّ على المصداق المرّدّد معلوم، فيكون العامّ حجّة فيه ما لم يُعارض بحجّة أقوى، و أمّا انطباق عنوان الخاصّ عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاصّ حجّة فيه، فلا يراحم حجّته لعامّ^٣.

١ صحاح الألفاظ ١: ٢٢٤

٢. نسيه إليهم المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٢: ٥١٨

٣ هكذا استدلّ لهذا القول المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٢: ٥١٨

و هو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحقّ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتّصل والمنفصل معاً. ودليلنا على ذلك: أنّ المخصّص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجبٌ لقصر حكم العام على باقي أفرادهِ، و رافعٌ لحجّة العام في بعض مدلولهِ. و الفرد المشكوك مردّدٌ بين دخوله فيما كان العام حجة فيه و بين خروجه عنه، مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة. والحاصل أنّ هناك عندما حجتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما: العام، و هو حجة فيما عدا الخاص. و ثانيتهما المخصّص، و هو حجة في مدلولهِ و المشتبه مردّدٌ بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية و بين شبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر. فإن الخاص في شبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل، و الرائد المشكوك ليس مشكوك المدخول فيما كان الخاص معلوم الحجة فيه، بل الخاص مشكوك أنّه جعل حجة فيه أم لا. و مشكوك لحجّة في شيءٍ ليس بحجة - قطعاً - في ذلك الشيء.^١ و أمّا العام فهو حجة إلا فيما كان لخاص حجة فيه. و عليه، لا يكون الأكثر مردّداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردّد، بل هو معلوم أنّ الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجّة العام فيه.

و أمّا فتوى المشهور بالصمان في اليد المشكوك أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدٌ أمانة، فلا يعلم أنّها

١. سيأتي في «مباحث الحجة» أنّ موام حجّة الشيء بالعلم، لأنّه إنّما يكون الشيء صالحاً لأن يحتج به المولى على المبد إذا كان أصلاً إليه بالعلم، فاعلم مأخوذة في موصوع الحجة عند الشك في حجّة شيء يرتفع موصوعها، فيعلم بعدم حجّته و ممسى الشك في حجّته احتمال أنّه نصبه الشارع حجة واقفاً على تقدير وصوله و حيث لم يصل، يقطع بعدم حجّته فعلاً فيرول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لأنّه حين الشك في الحجّة يقطع بعدم الحجّة و لا للزم اجتماع الشك و القطع بشيء واحد في أي واحد، و هو محال. - منه -

لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره^١

تنبيه: في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياناً

المقصود من المخصص اللتي ما يقابل معطى، كالإجماع و دليل العقل اللذين هما دليلان و ليسا من نوع الألفاظ فقد تُسب إلى الشيخ المحقق لأنصاري^٢ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لبياناً^٣ و تبعه جماعة من المتأخرين عنه^٤.

و ذهب المحقق شيخ أساتدنا (صاحب الكفاية^٥) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللتي مقاً يصح أن يتكل عليه المسكّم في بيان مراده بأن كان عقدياً ضرورياً، فإنه يكون كالمتمصل، فلا يتعدّد للعام ظهور في العموم، فلما مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التحصيل ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المسكّم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لقاء العام على ظهوره، و هو حجة بلا مزاحم.

واسشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة، و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، و حصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدواً له من لجيران فرب العبد يمس له ألا يكرم من يشك في عداوته،

١. وإن شئت فراجع فوائد الأصول ٢ ٥٢٩

٢. تُسب إليه في فوائد الأصول ٢ ٥٣٦، و المحاضرات ٥ ١٩٦ و لكن قال المحقق البروجردى «بعد ظهر لك أن الشيخ^٦ لم يصر بين المعطى و اللتي بما هما كذلك» نهاية الأصول ٢٨٩ و الحق معه، فإن الشيخ لأنصاري قال «إن التحصيل تارة يوجب تعدّد لموضوعين، و أخرى لا يوجب ذلك، فعلى الأول لا وجه لتحكيم العام و أغلب ما يكون ذلك إنما هو في تنحيصات لفظية، و على الثاني يجب تحكيم العام و أغلب ما يكون إنما هو في التنحيصات اللفظية» انتهى مختصاً مطارح الأنظار ١٩٤

٣. تبعه في ذلك «كما سيأتي في المتر» محقق بحر سائي لا مطلقاً، بل بالقياس إلى خصوص المخصص اللتي الذي لا يصح أن يتكل عليه المسكّم في بيان مراده راجع كفاية الأصول، ٢٥٩

للمولى أن يؤاخذ به على عدم إكرامه، و لا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء و سيرتهم هي ملاك حقيقة أصبه اظهر، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد على ذلك أنه يُستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فرداً للخاص الذي علم حروجه من حكم العام. و مثل به بعموم قوله: «لعن الله بني فلان قاطبة» المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم، فإن شك في يمان شخص يحكم بحواز لعنه للعموم. و كل من جاز لعنه ليس مؤمناً فينتج من الشكر لأوّل «هذا الشخص ليس مؤمناً». هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية^١

و لكن شيخنا المحقق الكبير النجاشي^٢ لم يرتض هذا التفصيل، و لا إطلاق رأي الشيخ^٣، بل ذهب إلى تفصيل آخر^٤ و خلاصه أن المحصص للشيء، سواء كان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التعاطي أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فإنه كالمحصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبّي و اللفظي لأنّ لمانع من التمسك بالعام مشرك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً و لا يروى في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً

و استثنى من ذلك ما اذا كان المحصص للشيء لم يُستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً، بأن كان العمل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع، كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بني فلان^٥ هو كفرهم، فإنّ ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأنّ لملاك لا يصلح لتقييده، بل من العموم يُستكشف وجود الملاك في جميعهم فإذا شك في وجود الملاك في فرد، يكون

١ كتابه الأصول ٢٥٩ - ٢٦٠

٢ قواعد الأصول ٢: ٥٣٦ - ٥٣٨

٣ أي بني أمية قاطبة عتلاً -

عموم الحكم كاشعاً عن وجوده فيه

نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فرد، يكون الفرد بقسمة خارجاً كما لو أخرجه المولى بالنسبة عليه، لأنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

و أمّا سكوت المولى عن سابه، فهو إما مصلحة أو لعللة إذا كان من الموالى العاديين بهم، لو تردد الأمر بين أن يكون المحض كاشعاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام؛ فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكعابه^١ يكون وحياً.

والحاصل أن المحض إن أُحرر بما أنه كاشع عن تعدد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبداً، وإن أُحرر بما أنه كاشع عن ملك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشعاً عن وجود الملاك في المشكوك، وإن تردد أمره وسم بحرز كونه هدأً وملاكاً فإن كان حكم العقل ضرورياً بمكن الانتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظرياً أو جماعياً لا يصح الانتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فتمسك بالعموم، لمواز أن يكون الفرد المتكوك قد أُحرر المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه لإجماع من قبل الملاكات^٢

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة وإنما طُلب في نقلها؛ لأن هذه المسألة حادثه، أثارها شيخنا الأنصاري^٣ مؤسس لأصول الحديث وأخلف فيها أساطين مشايخنا، ويكتفى بهذا المقدار دون بيان ما يعتمد عنه من الأقوال، لتلا حرج عن العرض الذي وُضعت له الرسالة

وبلاختصار إن ما ذهب إليه الشيخ^٤ هو لأولى بالاعتماد، ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه^٥

١ انتهى محلّص كلام المحقق الثاني

٢ و توضيح ذلك أن كل عام ظاهر في العموم لا بد أن يتضمن ظهورين: ١ ظهوره في عدم سابه أي عدم الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه. ٢ ظهوره في عدم وجود السامي أيضاً، أي إنه ظاهر في عدم السادة وعدم السامي معه، فإن معنى ظهور عموم «أكرم جيرانى» - مثلاً - أنه ليس هناك صفه أو عنوان ينافي الحكم بوجود إكرام جيران، نحو صفه الفسقة أو نحو ذلك، كما معناه أيضاً أنه ليس يوجد

❖ في الجيران من فيه صفة أو عنوان سامي الحكم بوجوب إكرامه وهذا واضح لا غبار فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم محض منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدم: «لا تكرم الأعداء من جبراني»، فإن هذا المخصص لا شك في أنه يكون ظاهراً في أمرين: ١ إن صفة العداوة متناهية لوجوب الإكرام. ٢ إن في الجيران من هو على صفة العدو، فعلاً أو بتوقع منه أن يكون عدواً، وإلا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص معاً وعيلاً لا يصدر من الحكم.

وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مراحماً للعام في الظهور معاً، فيسقط عن الحقيقة مبيهاً معاً، فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام في إلحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حقيقته في شموله له، إذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما أصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه.

أما لو كان هناك محض لبي، كما لو حكم بـ «متلاً» بأن العداوة سامي وجوب الإكرام، فإن هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك أهداء بالفعل أو متوقعون بل العمل بحكم بهذا الحكم، سواء كان هناك أهداء أم لم يكن أو أهداء أم لا محال للقول بأنه لو لم يكن هناك أهداء، لكان حكم العقل لمعاً وعيلاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات.

وعليه، فالحكم اللفظي هذا لا يراحم الظهور الثاني للعام، يعني ظهوره في عدم السامي بظهور الثاني هذا يبقى بلا مراحم، فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا، فلا مانع من التمسك بالعام في دخاله في حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة، إذ المخصص اللفظي حسب الفرص لا يقتضي وجود السامي وليس حجة فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مراحم.

مظهر من هذا اليماء أن الفرق عظيم بين المخصص اللفظي والمخصص اللفظي من هذه الناحية، لأنه في المخصص اللفظي ينفي العام حجة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصص متعزضاً له، ولا يسقط العام عن الحقيقة في ظهوره، إلا بمقدار المراحة الأكثر وهذا بحال المخصص اللفظي، فإنه ظاهر في الأمرين معاً كما قدّمناه، فيكون مراحماً للعام فيهما معاً.

ولا فرق في المخصص اللفظي بين أن يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري،* ولا بين أن يكون كاشعاً عن تفهيد موضوع العام أو كاشعاً عن ملاك الحكم،** فإنه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المناهي. وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الأعظم (و) أنه لا ولي بالاعتماد - عليه -.

* خلافاً للمحقق الخراساني في الكفاية. ٢٥٩

** خلافاً للمحقق الثاني في مراكب الأصول ٢: ٥٢٦-٥٢٨

تعريفات (٢٣)

○ التعرّين الأول

- ١ ما للفرق بين الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية؟
- ٢ أذكر أقسام الشبهة للمفهومية، وبيّن حكم كل من الأقسام.
- ٣ ما هو رأي القدماء في الشبهة المصداقية؟ وما ينيلهم عليه؟
- ٤ ما هو مختار المصنّف في الشبهة المصداقية؟ وما ينيله عليه؟
- ٥ ما للفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر؟
- ٦ ما للفرق بين المخصّص القبي والمخصّص اللطيف؟
- ٧ بيّن آراء الأعلام الثلاثة (الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني والمحقّق المائيني) في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لثبوتاً.

○ التعرّين الثاني

- ١ بيّن ما ذكره المصنّف في تحرير قول الشيخ الأنصاري لا، ووجه أولويته.

٦. لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريعة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات، وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والائنة الأظهر عليه السلام حتى قيل: «ما من عامٍ إلا وقد خصَّ»^١، ولذا ورد عن ائمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتب المجيد والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً، وهذه الأمور لا تُعرف إلا من طريق آل نبيته عليهم السلام.

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص والياس من وجود المخصص؛ لجواز أن يكون هذا العام من عمومات النبي لها مخصص موحود في السنة أو هي الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام وقد ثقل عدم الخلاف، بل الإجماع^٢ على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص والياس، وهو الحق.

والسر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده أن يعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومته، فإنه يكون ظهوراً بدوياً وللشارع حجة على المكلف بما قصر في الفحص عن المخصص.

أما إذا بدل وشغف وقصر عن المخصص في مطابقته حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام، وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعاً لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص، بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني

١ معالم الدين ١٢٥، مطاوع الأنوار ١٩٢؛ كفاية لأصول ٢٥٣-٢٥٤.

٢ والمائل هو الفرائي في المستقصى ٢ ١٥٧ وابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل، ١٤٤، وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع ٢٨.

وذهب بعض العامة إلى جواز التمسك بالعام قبل لفحص كالبيضاوي والأرموي والصيرفي على ما في اللمع ٢٨، وفوايح الرحموت (المطبوع بهامش المستقصى ١ ٢٦٧) وبهاية السؤال ٢ ٤٠٣ وقيل: «أول من عيون المسألة أبو العباس بن سريج المتوفى وتل القرون الرابع، وكان يقول بعدم الجوار واستشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفي بأنه لو لم يجر ذلك لما جار التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز». هذا منقول في نهاية الأصول، ٣١١.

فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو
فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه، وإلا فلا حجة فيه علينا.

و هذا الكلام جارٍ في كل ظهور؛ فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن
المنفصلة فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فيه أن يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.
و من هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها - إن شاء الله
تعالى -^١ و المقام من صغرياتها، و هي «إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص و
اليأس عن القرينة».

أما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو
على نحو الظن العالب و الإطمئنان بعدمها؟ فذلك موكل إلى محله و المختار كفاية
الاطمئنان و الذي يهون الخط في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا - قدس سرهم -
قد بدلوا جهودهم على معاقب العصور في جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها
في كسب الأخبار و الفقه، حتى أن العقيد أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن
بالرجوع إلى مظانها المهيأة؛ فإذا لم يجدها بعد الفحص حصل له القطع عالياً بعدمها.

تمرينات (٢٤)

○ التمرين الأول

١. هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟

٢. ما هو مقدار الفحص الواجب عن المخصص؟

○ التمرين الثاني

١. أذكر أول من عبّر مسألة الفحص عن المخصص.

٧. تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله (تعالى): ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَرْجِعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ إلى قوله. ﴿وَيَقُولُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾^١، فَإِنَّ «الْمُطَلَّاتِ» عامة للرجعيات و غيرها. ولكن الضمير في «يَقُولُنَّ» يراد به خصوص الرجعيات فمض هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما مخالفة ظهور العام في العموم بأن يجعل مخصوصاً ببعض الذي يرجع إليه الضمير، وإما مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ، بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأي المخالفتين أولى؟ وقع خلاف على أقوال ثلاثة

الأول: أن أصالة العموم هي المقدمة، فيلترم بالمخالفة الثانية^٢

الثاني أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلترم بالمخالفة الأولى^٣

الثالث عدم حرمان الأصلين معاً والرجوع إلى الأصول العملية. أما عدم جريان أصالة العموم فلو حود ما يصلح أن يكون قريبة في الكلام، وهو عود الضمير إلى البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم، وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تحري فلان الأصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوماً - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا يحري قطعاً^٤.

والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لأننا سكر أن يكون عود الضمير إلى بعض

١. البقرة (٢): الآية ٢٢٨

٢. هذا ما ذهب إليه صاحب الأصول والشيخ الأنصاري والمحقق النائي راجع الفصول الضرورية. ٢١١؛

مطالع الأنظار ٢٠٧؛ موارد الأصول ٢: ٥٥٢-٥٥٣.

٣. ذهب إليه السيد المحقق الخوئي في المحاصر ٥ ٢٨٨-٢٩١.

٤. هذا ما احتاره المحقق الحراساني في الكفاية. ٢٧١-٢٧٢.

أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم؛ إذ لا يلزم من تعيّن البعض - من جهة مرجعية الضمير بقرينة - أن يتعيّن إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه؛ لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عوّذ الضمير إلى بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «وهم يجوز تقليدهم» وأريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل، كما في مثالنا، أو بمفصل كما في الآية

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

وقد ترد عمومات متعدّدة في كلام واحد ثم يتعقّبها استثناء في آخرها، فيشكّك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل

مثاله قوله (تعالى): ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إلا الذين تابوا^١، فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط، وهو فسق هؤلاء، ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين، واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١. ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه^٢
٢. ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل؛ وتخصيصه بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج

١. النور (٢٤): الآية ٤ و ٥

٢. نسبه الشيخ الطوسي إلى السيد المرتضى، مراجع المدة ١ ٣٢١ ولكن في نسبه إليه نظر

و ذهب إلى رجوعه إلى خصوص الأخيرة أبو حنيفة على ما في الإحكام (للآمدي) ٢، ٤٣٨ والعلامة في

مبادئ الوصول: ١٣٦، وصاحب الفصول في الأصول: ٢٠٤

إلى الدليل^١.

٣. عدم ظهوره في واحد منهما، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال. أمّا ما عدا الأخيرة فتبقى مجملّة لوجود ما يصح للقريّة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها.^٢

٤. التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجنس المتعاقبة لم يتكرّر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحيى إلى ساس، واحترمهم، واقض حوائجهم إلّا العاسقين»، وبين ما إذا كان الموضوع متكرّراً ذكره لكل جملة، كآية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع فإن كان من قبيل الأوّل فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع؛ لأنّ الاستثناء إنّما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلّا في صدر الكلام فقط، فلا بدّ من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع؛ وإن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة؛ لأنّ الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً، فقد أخذ الاستثناء محلّه، ويحتاج تخصص الجمل السابقة إلى دليل آخر معقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها.^٣

و أمّا ما قيل: «أنّ المقام من باب اكتفاء الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة فلا ينعقد للحمل الأولى ظهور في العموم»^٤ فلا وجه له، لأنّه لئلا كان المتكلم حسب الفرض قد كرّر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محلّه بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع، لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مغللاً ببيانه.

و هذا القول الرابع هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب

١. ذهب إليه الشافعية من العامة - على ما في الإحكام للأمدى، ٢/ ٤٣٨، وإرشاد الفصول - ١٥٠ واختاره

الشيخ الطوسي في العدة ١/ ٢٢١

٢. ذهب إليه السيّد المرتضى في التريعة ١/ ٢٤٩، واختاره المحقق الحراساني في الكفاية ٢/ ٢٧٤، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ٢/ ٥٤١-٥٤٣.

٣. هذا التفصيل مختار المحقق الثاني في فوائد الأصول ٢/ ٥٥٥

٤. والقائل المحقق الحراساني في الكفاية ٢/ ٢٧٤

إلى القول برحوعه إلى خصوص لأخيرة فبعضه كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع، و من ذهب إلى القول برحوعه إلى الجميع فبعضه كان ناظراً إلى الحمل التي لم يذكر فيها الموضوع؛ لا في صدر الكلام، فيكون النزاع على هذا المعطياً، و يقع التصالح بين المتنازعين.

❦ تمرينات (٢٥) ❦

- ١ ما هو محل النزاع في مسألة تعليق العام بصعب يرجع إلى بعض أفراد؟
- ٢ ما هي الأقوال في مسألة تعليق العام بالصعب؟ وما هو مختار المصنف؟ وما الدليل على مختاره؟
- ٣ ما هو محل البحث في مسألة تعليق الاستثناء لجمع متعددة؟ أين يمثّل لها
- ٤ أذكر أقوال العلماء في مسألة تعليق الاستثناء لجمع متعددة و يذكر لأوضح منها و سبب رجحانه؟

٩. تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم - كما تقدّم^١ - إلى الموفق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخصّ مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوماً موافقاً، مثاله قوله (تعالى): ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٢ فإنه عام يشمل كلّ عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصبغة المعاصي فقد قس^٣ إنه بدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دلّ على عدم صحة العقد بمضارع من العربية فلتن لم يصحّ من لغة أخرى فمن طريق أولى ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يحصّص العام المنقّذ، لأنه كالنص، أو أظهر من عموم العام فيقدّم عليه.

وأما التخصيص بالمفهوم المخالف فمثله قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^٤ الدالّ بعمومه على عدم اعتبار كلّ ظنّ حتى الظنّ الحاصل من خير العادل وقد وردت آية أخرى هي: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ بِبَيِّنَةٍ فَانْصِرْ بِبَيِّنَتِكُمْ فَتَنْصِرُوا﴾^٥ دلّته بمفهوم الشرط على جواز الأحاد بخبر غير العاسي بغير بيّن لعلّ يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال

فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم^٦

و قيل بتقديم المفهوم.^٧

١. راجع الصفحة ١٢٢ - ١٢٣

٢ المائدة (٥): الآية ١

٣ كما قال به الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ٢١٠

٤ النجم (٥٣): الآية ٢٨

٥ الحجرات (٤٩): الآية ٦

٦. وهذا القول مسوّد إلى أبي العباس بن مريخ راجع إرشاد المحوّل ١٦٠، واللمع ٢٤

٧ قال الآمدي «لانعرف خلافاً بين القائلين بالعموم، المفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم»، الإحكام

٤٧٨، ٢

ودهب إليه كثير من الإمامية، منهم صاحب المعالم والفصول، راجع معالم الدين، ١٥٨، والفصول العروية.

و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر، فيبقى الكلام مجملًا.^١

و فصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.^٢

و السر في هذا الخلاف أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المبطون أو المفهوم الموافق وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام، فيقدم عليه، أو أن العام أقوى، فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يحتنف باختلاف المقامات.

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على دي القرينة، و تكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور دي القرينة، نعم، لو فرض أن العام كان نصاً في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذ، هذا أمر آخر.

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد^٣

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله (تعالى) لا ريب فيه، والخبر ظنيّ يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب؟^٤ ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبراً مضمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام، أو مطلق في القرآن، و لو مثل عمومات الحل^٥ و نحوها^٦ بل على الظاهر أن

١ لا مطلقاً بل لو لم يكن في البين أظهر. ذهب إليه محقق الحراساني في الكفاية ٢٨٣

٢ وإن شئت فراجع فوائد الأصول ٢ ٥٥٦ - ٥٦١ و المحاضرات ٥: ٢٩٧ - ٣٠٣

٣ قوله «بخبر الواحد» إشارة إلى أن البحث في المقام ليس في أصل جواز التصرف في الكتاب و تخصيصه، ضرورة أنه يجوز تخصيص العام الكتابي بفرض استحصص الكتابي، كما لا ريب في جواز تخصيصه بالخبر القوي المتواتر، بل محل البحث في المقام هو أنه من خبر الواحد قوة يصيرها قابلاً لكونه مخصصاً للعام الكتابي أم لا؟

٤ كقوله (تعالى): ﴿أَنزَلَ اللَّهُ التَّوْرَةَ﴾ البقرة (٢) الآية ٢٧٥

٥ كقوله (تعالى): ﴿أَوَلَمْ نَأْمُرُوا بِالْقُرْآنِ﴾ المائدة (٥) الآية ١

مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية انقرية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا^١، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟

نقول. لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند - فيه منشأة ومحكم نص على ذلك القرآن نفسه^٢، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق، كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ما يخص كثيراً من عمومات القرآن، وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يعم قربة على صواب جملة من طواهره، وهذا قطعي لا شك فيه أحد. فإن كان الخبر قطعي لصدور فلا كلام في ذلك، وإن كان غير قطعي الصدور وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعية، لأنه خبر عادل - مثلاً -، وكان مصموم الخبر أحص من عموم الآية القرآنية، فيدور الأمر بين أن يصرح الخبر - بمعنى أن يكذب راويه - وبين أن نتصرف بظاهر القرآن لأنه لا يمكن التصرف بمصموم الخبر، لأنه نص أو أظهر، ولا يسد القرآن لأنه قطعي و مرجع ذلك إلى أسوار - في الحنفية - من مخالفة الظن بصدق الخبر و من مخالفة الظن بعموم الآية أو قتل يدور الأمر بين طرح دليل حجة الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأي الدليلين أولى بالطرح؟ وأيهما أولى بالتقديم؟

فقول لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته باظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب مرمى، وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجة الخبر، لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرص - حتى يكون باظر ومفسراً له، فانحصر لسان المفسر للكتاب، فيقدم عليه، وليس الكتاب بظاهر بصدق بيان دليل حجة الخبر حتى يقدم عليه وإن شئت فقل إن الخبر بحسب الغرض قرينة على الكتاب، ولأصل لحاري في القرينة - وهو هنا أصالة

١ كما في المحاضرات ٥ ٩ ٢ ونسبه شوكتي إلى جمهور العامة، والآمدني إلى الأئمة لأربعة، فراجع

إرشاد المعول: ١٥٨، والإحكام ٢ ٤٧٢

ودهب الشيخ الطوسي إلى عدم حوز تخصيص العامة الكتابي بخبر الواحد وهو المحكي عن بعض الحسابات

راجع العدة ١ ٣٤٤، وإرشاد المعول ١٥٨

٢ قال الله (تعالى): ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْ أَجْلِ تُحْكِمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٍ﴾

آل عمران (٣) الآية ٧

عدم كذب الراوي - مقدّم على الأصل الحارى في دى القرينة و هو هنا أصالة العموم

١١. دوران بين التخصيص و النسخ^١

اعلم أنّ العامّ و الخاصّ المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتاريخيهما معاً، أو بتاريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً فقد يقار في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاصّ واسعاً للعام، أو مسوخاً له، أو محصّصاً إياه و قد يقع الشك في بعض الصور، و لتفصيل الحال نقول إنّ الخاصّ و العامّ من ناحية تاريخ صدورهما لا يحلوان من خمس حالات فإمّا أن يكونا معلومى التاريخ، أو مجهولى التاريخ، أو أحدهما مجهولاً و الآخر معلوماً. هذه ثلاث صور ثمّ المعلوم تاريخيهما إمّا أن يعلم تقاربهما عرفاً، أو يعلم تقدّم العامّ، أو يعلم تأخّر العامّ، فتكون الصور خمساً

الصورة الأولى

إذا كانا معلومى التاريخ مع العلم سفارتهما عرفاً؛ فإنه لا محال لتوهم النسخ فيهما

الصورة الثانية:

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدّم العامّ، فهذه على صورتين

- ١ أن يكون ورود الخاصّ قبل وقت انقضاء العامّ و الطاهر أنّه لا إشكال حينئذ في حملته على التخصيص بغير كلام. إمّا لأنّ النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل^٢، و إمّا لأنّ الأولى فيه التخصيص، كما سيأتى في الصورة الآتية
- ٢ أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعامّ و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في أنّ الخاصّ يجب أن يكون واسعاً، أو يجوز أن يكون محصّصاً ولو هي بعض الحالات^٣ و مع العوار يتكفّر حينئذ عن أنّ العمل على التخصيص

١ النسخ في اللغة بمعنى إلّا الله و في الاصطلاح هو رفع نهر ثابت في نثره بارتفاع أمدّه و زمانه.

٢. هكذا قال الشيخ في مطارح الأنظار ٢١٢

٣. كما في مطارح الأنظار ٢١٢ و كفاية الأصول ٢٧٦

٤. كما في أجود التقريرات ٥٠٦: ٢ و المعاصرات ٥: ٣٢٢-٣٢٣

هو الأولي، أو الحمل على النسخ؟

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى أن العام لما ورد و حل وقت العمل به - بحسب المرض - متأخراً الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً و مبيّناً لعموم العام يكون من باب تأخير لبيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم؛ لأن فيه إضاعة للأحكام و لمصالح العباد بلا مبرر، فوجب أن يكون ناسخاً للعام، و العام باقي على عموميه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص.

و أمّا من ذهب إلى حوازي كونه مخصصاً فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام، كما هو معلوم من طريقة النبي ﷺ في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية لثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص. فإذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيّناً للعام و مخصصاً له، و أمّا الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً و صورة إن كان قد ارتفع و انتهى أمدّه، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و ليس هو من باب النسخ.

و إذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً و صورة فإن ثبت ذلك، كان الخاص مخصصاً، أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً، و إن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك في أنه يتعين كون الخاص ناسخاً له.

و أمّا لو دار الأمر بينهما إذ لم يقدّم دليل على تعيين أحدهما، فأيّهما أرجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على تخصيص.

و الوجه فيه: أن أصالة العموم - بما هي - لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدّي للمتكلّم، و لا شك أن الحكم الصوري - الذي سميّه «الحكم الظاهري» - كالواقعي مراد جدّي للمتكلّم؛ لأنه مقصود بالتفهيم؛ فالعام ليس ظاهراً إلا في أن المراد الجدّي هو العموم، سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً؛ أمّا أن الحكم الواقعي

فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن فرائض لتخصيص، و يكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام إلا وقد حصّ»، كما سبق^١.
و عليه، فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى يلجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤونة بيان زائد أكثر من ظهور العموم. و لأجل هذا قلنا إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، و إن كان كل منهما ممكناً.

الصورة الثالثة

إذا كانا معلومين التاريخ مع تقدّم الخاص، فهذه أيضاً على صورتين:

١ أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا يسفي الإشكال في كون الخاص مخصصاً^٢؛

٢ أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة فتح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، و لا قبح فيه أصلاً و مع ذلك قيل بدورم الحمل على النسخ^٣؛ و لعلّ نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، و لا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً و قرينة على العام، و لكن أيضاً يحتمل أن يكون مسوحاً بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. و لا شك أن الخاص المصنف إنا بما يقدم على عام لأنه أقوى الحجتين و قرينة عليه و مع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المصنف أقوى في الظهور من العام.

قلت الأصوب أن يحمل على لتخصيص، كالصورة السابقة؛ لما تقدّم من أن العام

١. تقدّم في الصفحة ١٧٠

٢ و ذلك لأنه لا يقتضي للنسخ أصلاً، و لا لم كون حكم نكحاً بغيره، و هو لا يمكن من المولى الحكيم.

٣ و القائل هو الشيخ الطوسي على ما في معارج الأصول ٩٨، حيث قال «بعد الشيخ أبي جعفر يكون العام ماسحاً، لأنه لا يجبر تأخير بيان».

لا يدلّ على أكثر من أنّ المراد جديّ، ولا يدلّ في نفسه على أنّ الحكم واقعيّ تابع للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بمساوئها الأرتيّة، وإنّما يكون العامّ ناسخاً للخاصّ إذا كانت دلالته على هذا النحو، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. وأمّا احتمال النسخ فلا يقتل من ظهور الخاصّ في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجّيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجّه عن كونه صالحاً لتخصيص العامّ، فيقدّم عليه؛ لأنّه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال إنّ العامّ اللاحق للخاصّ لا يعتقد له ظهور في المموم إلاّ بدوياً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاصّ، لجواز أن يعتمد المتكلّم في بيان مراده على سبقه. فيكون المحصّص السابق كالمحصّص المتصلّ أو كالقرينة الحاليّة، فلا يكون العامّ ظاهراً في المموم حتّى يتوهّم أنّه ظاهرٌ في ثبوت الحكم الواقعيّ.

الصورتان: الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهوليّ التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً؛ فإنّه يعلم الحال فيهما ممّا تقدّم، فيحمل على التخصيص بلا كلام ولا وجه لتوهم النسخ، لا سيّما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

تمريّنات (٢٦)

١. بيّن محلّ المراع في مسألة تخصيص العامّ بالمفهوم.
٢. بيّن الأقوال في المقام، وذكر الحقّ منها.
٣. هل يجوز تخصيص عمومات القرآن بخبر الواحد أم لا؟
٤. بيّن صور العامّ والخاصّ من ناحية تاريخ صدورهما وذكر أحكامهما مستدلّاً.

الباب السادس

المطلق و المقيد

و فيه ست مسائل:

المسألة الأولى: معنى المطلق و المقيد

عرفوا المطلق بـ «أنه ما دل على معنى شائع في جسمه»^١ و يقابله المقيد. و هذا التعريف قديمٌ محتوا عنه كثيراً و أحضروا عليه عدة مواجذات يطول شرحها^٢ و لا فائدة فسي ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وُضع له اللفظ؛ لأنه من التعاريف اللفظية^٣. و الظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاحٌ خاصٌ في لفظي المطلق و المقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذٌ من «إطلاق»، و هو الإرسال و الشروع، و يقابله التقييد تقابل الملكة و عدمها، و الملكة التقييد، و الإطلاق: عدمها، و قد تقدّم^٤. غاية الأمر أن إرسال كل شيء بحسبه و ما يليق به فإذا نُسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المعام - فإتباعاً يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

١ هذا التعريف نسبة المحقق القمي إلى أكثر لأصوليين رجع قوانين الأصول ١ ٣٢١

٢ و إن شئت فراجع الفصول الغروية ٢١٨؛ فوائده الأصول ٢ ٥٦٢؛ مساهم الوصول ٢ ٢١٣

٣ كما في كفاية الأصول: ٢٨٢

٤ و القول بأن التقابل بينهما تقابل الملكة و عدمها منسوبٌ إلى سلطان العلماء و من تبعه من المتأخرين

كما في فوائده الأصول ٢ ٥٦٥ و في المعام أقوال أخر ذكرناها في هامش (٢) من الصفحة ٩١

٥. تقدّم في الصفحة: ٩١.

و من موارد استعمال لفظ «المطوق» نستطيع أن نأخذ صورةً تقريبيةً لمعناه فمثلاً عندما نعرف العلم الشخصي والمعرف بلام معهود لا يستيان مطلقين باعتبار معاههما - لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخص معيّن - لا ينبغي أن نطّن أنه لا يجوز أن يستنى العلم الشخصي «مطلقاً» فإنه إذا قال الأمر «أكرم محمداً» وعرفنا أن لمحمد حوالاً مغلفة و لم يقيد الحكم بحال من الأحوال، نستطيع أن نعرف أن لفظ «محمداً» هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن يصفه بالإطلاق بلحاظ لأحوال، وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له، إذن للأعلام الشخصية والمعرف بلام المعهود إطلاق، فلا تختص المطلق بما له معنى شائع في جنسه كاسم الجنس ونحوه وكذلك عندما نعرف أن العام لا يستنى «مطلقاً»، فلا ينبغي أن نطّن أنه لا يجوز أن سنى «مطعماً» ندأ، لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراد، أما بالنسبة إلى حول فراده عبر لمفردة فإنه لا مضايقة هي أن سنيه «مطلقاً» إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم - وهو ما دلّ على معنى شائع في جنسه - للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفرادهم

و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ، كالشيوع المستعاد من وقوع المكرة في سياق النفي، وإلا كان الكلام عاماً لا مطلقاً.

المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها؛ لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد؛ فيتبع لإطلاقاً لتقييد في الإمكان، أي إنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل، أمكن لإطلاق، ولو أسمع، استحال الإطلاق، بمعنى أنه لا يمكن فرص استكشاف الإطلاق و برونه من كلام المتكلم هي مورد لا يصح التقييد، بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً وإن كان في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما. وقد تقدّم مثاله في بحث التوصية والتعبدية؛ إذ قلنا: إن امتناع تقييد الأمر

بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختص بالمعردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و المكرة^١ بل يكون في الجمل أيضاً، كإطلاق صيغة «افعل» الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني و التخيبي و النفسي، فإنَّ الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. و مثله إطلاق الجملة الشرطية في استعادة الانحصار في الشرط. و لكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة. ولعلَّ عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها^٢ وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها. و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغة «افعل» و الجملة الشرطية و نحوها.

تمريعات (٢٧)

- ١ ما تعريف المطلق والمقيد؟ لبيح مثال لكل منهما.
- ٢ للتقابل بين الإطلاق والتقييد من أي أقسام التقابل؟
- ٣ ما الوجه في عدم شمول البحث لإطلاق الجمل؟

١ راجع كفاية الأصول ٢٨٢-٢٨٦

٢ كما في مرقاة الأصول ٢، ٥٦٣.

أقول. و نلَّه باعتبار أنَّ المراد من الإطلاق المستند في باب الأوامر و أمثاله غير المراد من الإطلاق المصطلح في باب المطلق و المقيد. و ذلك لأنَّ المراد من الإطلاق في باب الأوامر مثلاً - هو الاستناد إلى القرينة العدمية لتعيين أحد القسمين - و هو الوجوب سفسى و التخيبي و النفسي - بخلاف الإطلاق المصطلح في باب المطلق و المقيد، فإنَّ معناه الجامع بين لأقسام و أثره كون المفعول الجامع بين الأفراد.

المصالة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك هي أن الإطلاق في الأعلام بدسيه إلى لأحوال - كما قدّمت الإشارة إليه - ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدّمات الحكمة.
و كذلك إطلاق الحمل و ما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدّمات الحكمة؛ و هذا لا خلاف فيه.

و إنما الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأحناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ أي بـ أسماء الأحناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة و مرسله على وجه يكون لإرسال - أي الإطلاق - مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء^١ - أو أنّها موضوعة لنفس المعاني بما هي و الإطلاق يستفاد من ذلك أجزء و هو نفس تحرُّد اللفظ من الفيد إذا كان مقدّمات الحكمة موثقة فيه؟ و هذا القول الثاني أوّل من صرح به فيما يعلم سلطان العلماء^٢ في حاشيته على معالم الأصول^٣، و سمع جميع من تأخّر عنه إلى يومنا هذا^٤ و على القول الأوّل يكون استعمال اللفظ في المقند محادراً، و على القول الثاني يكون حقيقة

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء^٥، بن قيل «بـ سببه القول الأوّل إلى المشهور متكوك فيها» و لنوصيخ هذا القول و تحفصه سعي بيان أمور ثلاثة تقع في هذا الباب و في غير هذا الباب^٦ و بها تُكشف لمطالب ما وقع للعلماء بالأعلام من الاختلاف في التعبير

١ نسب إليهم في فوائد الأصول ٢ ٥٦٤ و ٥٦٦، و نهاية الأفكار، ٢: ٥٦٠

٢ طبعت هذه الحاشية ضمن المعالم المطبوع سنة ١٢٧٨، المكية العلمية الإسلامية ١٥٥

٣، جمع مسطارع الأنظار ٢١٨، كفاية لأصول ٢٨٧، فوائد الأصول ٢ ٥٦٦: نهاية الأفكار ٢ ٥٦٣،

المحاضرات ٥، ٣٦٣

٤. و قد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التي رسمها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار و معتقد أن الطالب المبتدئ الذي يتهيأ إلى هذا يكون على استعداد في فهم هذه الأبحاث. و اضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجه ماسية في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي - سـهـ

بل في الرأي والنظر. و هذه الأمور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

١. اعتبارات الماهية

المشهور أنَّ للماهية ثلاثة اعتبارات: إذا قيسَت إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها^١، كما إذا قيسَت الرقبة إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما، كوجوب العتق. و هي:

١. أن تعتبر الماهية مشروطةً بذلك الأمر الخارج. و تسمى حينئذٍ «الماهية بشرط شيء»، كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

٢. أن تعتبر مشروطةً بعدمه. و تسمى «الماهية بشرط لا»^٢، كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي بسفره، أي بشرط عدم كونه عاصياً لله بسفره، فأخذ عدم العصيان قيداً في موضوع الحكم.

٣. ألا تعتبر مشروطةً بوجوده و لا بعدمه، و تسمى «الماهية لا بشرط»، كوجوب الصلاة على الإنسان باعتباره كونه حراً - مثلاً - فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها و لا بعدمها في وجوب الصلاة؛ لأنَّ الإنسان بالطرف إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية و لا بعدمها، فهو لا بشرط القياس إليها.

و يسمى هذا الاعتبار الثالث «اللابشرط» تسمى^٣ في قبال «اللابشرط المقسمي» الآتي ذكره و إنما سُمِّي «قسمياً»؛ لأنه قسمٌ في مقابل القسمين الأولين، أي [الماهية] بشرط شيء و [الماهية] بشرط لا، و هذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم إنَّ لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١. قولهم: «الماهية المهمة».

٢. قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

١. راجع كشف المراءم ٨٦ - ٨٨: الحكمة المتعالية (الأسفار) ٢ ١٦ - ٢٢: شرح المنظومة (قسم الحكمة) ٩٥.

٢. وقد يقال: «الماهية بشرط لا شيء» و يقصدون بذلك ماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائداً عليها - منه -.

٣. و يسمى أيضاً «الماهية المطلقة» كما يسمى الماهية بشرط شيء «الماهية المخلوطة»، و الماهية بشرط لا «الماهية المجردة».

أهذان اصطلاحان و تعبيران لمذلول و حد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟
والذي يُدجنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا
الأعلام فقد يظهر من بعضهم أنهم اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر كفاية الأصول^١
تبعاً لبعض الفلاسفة الأخلاء^٢.

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. و هذا جوابنا على
الاستفسار

و توضيح ذلك، أنه من المتسام عليه - لدى الاختلاف فيه و لاشياء - أمران
الأول، أن المقصود من «الماهية المهمة» الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما
هي مع قطع الطر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها.

الثاني أن المقصود من «الماهية لا بشرط مسمى» الماهية المأخوذة لا بشرط الشيء
تكون مقسماً للاعبارات الثلاثة لمقدمة و هي - أي التعبيرات الثلاثة - الماهية بشرط
شيء، و بشرط لا، و لا بشرط مسمى و من هنا سمى «مقسماً»

و إذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي هي تكون بنفسها مقسماً
للاعبارات الثلاثة، و ذلك؛ لأن الماهية لا نحو من حاليين، و هما أن يُنظر إليها - بما هي
هي - غير مقيسة إلى ما هو خارج عن دهر، و أن يُنظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن
داتها، و لا ثالث لهما

و في الحالة الأولى تسمى «الماهية المهمة»، كما هو مسلم و في الثانية لا يحلو حالها
من أحد التعبيرات الثلاثة.

و على هذا فالملاحظة الأولى مباينة لجميع التعبيرات الثلاثة و تكون قسمة لها،
فكيف يصح أن تكون مقسماً لها؟ و لا يصح أن يكون الشيء مقسماً لتعبيرات نفیضة؛
لأن الماهية من حيث هي - كما تصح معناها - ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير، و
التعبيرات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى غير؟! على أن اعتبار الماهية غير مقيسة اعتباراً

١ كفاية الأصول، ٢٨٣.

٢ و هو الحكيم السبزواري في شرح المنظومة «نسم المظن» ٢٢، و «نسم الحكمة» ٩٧.

ذهني، له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، و
المقسم يجب أن يكون موحوداً بوحود أقسامه، و لا يعقل أن يكون له وجود في مقابل
وحدات الأقسام، وإلا كان قسماً لها لا مقسماً؟!

و عليه، فحين سلّم أن «الماهية المهملة» معناها اعتبارها «لا بشرط»، ولكن ليس هو
المصطلح عليه باللابشرط المسمي، فإن لهم في «لا بشرط» - على هذا - ثلاثة اصطلاحات
١. لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية و ذاتياتها، و هي الماهية بما هي هي السي
يقتصر فيها الطر على ذاتها و ذاتياتها، و هي «ماهية المهملة».

٢ لا بشرط مقسمي، و هو الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، أي الماهية
المقسة إلى ماهو خارج عن ذاتها، و المقصود بلاشرط ها لاشرط شيء من الاعبارات
الثلاثة - أي لا بشرط اعتبار بشرط شيء، و اعتبار بشرط لا، و اعتبار اللا بشرط -، لا أن
المراد بلا بشرط ها، لا بشرط مطلقاً من كل قيد و حبيته و لس هذا اعتباراً ذهنيّاً هي
قال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الالذهي إلا بوجود واحد من هذه
الاعتبارات، و لا يعش له مستقل غير معيّناتها، وإلا لما كان مقسماً.

٣ لا بشرط مسمي، و هو الاعبارات الثالث من اعتبارات الماهية المقسة إلى ماهو خارج
عن ذاتها

فانصح أن «الماهية المهملة»، شيء و «اللابشرط المقسمي»، شيء آخر كما اتضح
أيضاً أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يشب حكم للماهية
باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه

٢. اعتبارات الماهية عند الحكم عليها

و اعلم أن الماهية إذا حكم عليها بما أن يحكم عليها بداتياتها، و إما أن يحكم عليها
بأمر خارج عنها، و لا ثالث لهما.

و على الأول، فهو على صورتين

١. أن يكون الحكم بالحمل الأولي، و ذلك في الحدود النامة خاصة.

٢ أن يكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده

و على كلتا الصورتين فإن النظر إلى الماهية مقصورٌ على ذاتياتها غير مجاور فيه إلى ما هو خارجٌ عنها. و هذا لا كلام فيه.

و على الثاني فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن ممرها ذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها و هذا واضح؛ لأنه مع قطع النظر عن كثر ما عداها لا يحتج مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها؛ لأنهما متناقضان

و عليه، لو حكم عليها بأمر خارجٍ عنها و قد لوحطت مقيسةً إلى هذا العبر، فلا بد أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة؛ إذ يستحيل أن يحلو الواقع من أحدها - كما تقدم -، و لا معنى لاعتبارها بالابشروط المسمي، لما تقدم أنه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبيل تلك التعينات، بل هو مقسم لها؛

ثم إن العيز - أي الأمر الخارج عن ذاتها الذي لوحطت الماهية مقيسةً إليه - لا يحلو إما أن يكون نفس المحمول أو شيئاً آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن توحد الماهية بالقياس إليه لا بشرطٍ قسمي؛ لعدم صحته لا اعتبارين لاخرين

أما أحدها بشرط شيء - أي بشرطٍ لمحمول - فلا يصح ذلك دائماً؛ لأنه يلزم أن يكون القصيدة ضرورية دائماً، لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول على أن أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه و تقدّمه على نفسه، و هو مستحيل إلا إذا كان هناك تعابير بحسب الاعتبار، كحمل «الحيوان الماطق» على «الإنسان» فأنهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل

و أما أحدها بشرط لا - أي بشرط عدمٍ لمحمول - فلا يصح؛ لأنه يلزم التناقض، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه

و إن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيحوز أن تكون الماهية حينئذٍ مأخوذةً بالقياس إليه بشرط شيء، كجواز تقليد المجهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب

صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم حضور الإمام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً - أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها - كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير معمولها.

ولكن قد يُستشكل في كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهية بأحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حثل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، و لطلت القضايا الخارجية و الحقيقية، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتنال؛ لأن ما موطنه الذهن يمتنع بيجاده في الخارج^١.

و هذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على لموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الأمر كذلك، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة و لكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في «بشرط شيء» الماهية المقرنة بذلك الشيء، لا المقرنة بالمحاطة و اعتباره، و في «بشرط لا» الماهية المقرنة بعدمه، لا بالمحاطة بعدمه، و في «لا بشرط» الماهية غير الملاحظة معها الشيء و لا عدمه، لا بالملاحظة بعدم المحاط الشيء و عدمه، و إلا لكأت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط، أي بشرط المحاط و الاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لأنها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية، و لو كان الأمر كذلك، لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية؛ لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني.

و متاً يقرب ما قلناه - من كون الاعتبار مصححاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء - أن كل موضوع و معمول لا بد من تصوّره في مقام

١ هذا ما أفاده المحقق الحرساني في كتابه الأصول ٢٨٣ و راجع حاشية المشككي على الكفاية (الطبع

الحمل، وإلا لاستحال الحمل، ولكن هذه للابدئية لا تجعل التصور قيداً للموضوع أو المحمول، وإما التصور هو المصحح للحمل، وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لابد من تصور اللفظ والمعنى، ولكن التصور ليس قيداً لللفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دليلاً بما هو متصور في الذهن وإن كانت دلالة هي ظرف التصور، ولا للمعنى مدلولاً بما هو متصور وإن كان مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيداً للفظ والمعنى، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا، يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى، لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه؛ لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حيث هو مفصلاً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء، وقد يؤخذ بشرط لا، وقد يؤخذ لا بشرط ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

٣. الأقوال في المسألة

قلنا فيما سبق. إن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة، على وجه يكون لإطلاق قيداً للموضوع له^١، فلذلك ذهبوا إلى أن استعمالها في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين:

الأول: أن الموضوع له المعنى بشرط لإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: أن الموضوع له المعنى المطلق، أي المعتبر لا بشرط.

وقد أورد على هذا القول بتصويره - كما تقدم - بأنه يلزم على كلا التصويرين أن

١ نقل عنهم في فوائد الأصول ٢ ٥٦٤ و ٥٦٦، ونهاية الأفكار ٢ ٥٦٠

يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فيكون جميع القضايا ذهنية، فلو جُعِل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية، وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع.

و لكن نحن قلنا: إن هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جُعِل الاعتبار قيداً في الموضوع له. أما لو جُعِل الاعتبار مصححاً للوضع، فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، وأما المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء^١ فإنهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى، لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح و لكن العلماء من أسانذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسألة لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمات لسابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعابير الفنية التي وفقت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

- ١ منهم من قال: إن الموضوع له هو الماهية المهمة المبهمة، أي الماهية من حيث هي^٢
٢. و منهم من قال: إن الموضوع له الماهية المبهمة باللاشرط المقسمي^٣.
٣. و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني^٤.

٤ و منهم من قال: إن الموضوع له ذات المعنى، لا الماهية المهمة، و لا الماهية المبهمة باللاشرط المقسمي، و لكنه ملاحظ حين اوضح باعتبار «اللاشرط المقسمي» على أن يكون هذا الاعتبار مصححاً للموضوع، لا قيداً للموضوع له^٥ و عليه، يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد

١ هذا ما قال به المحقق الخوئي في المعاصرات ٥ ٣٤٧ و هو يظهر أيضاً من كلام المحقق الخراساني في الكفاية: ٢٨٢، حيث قال «و لا ريب أنها موضوعة لماهيتها بما هي هي مهمة مبهمة... اللهم إلا أن يقال:

إن مراده من الماهية المهمة المبهمة هو الماهية «اللاشرط المقسمي»

٢ و هو المنسوب إلى سلطان العلماء راجع فرائد الأصول ٢ ٥٧٠ و ٥٧٢

٣ و هو المحقق الثاني، حيث قال «ولا بد أن يكون موضوعاً لجامع بينهما، وليس ذلك إلا اللاشرط المقسمي، وهو الماهية المهمة المبهمة العابدة للاقسامات» فرائد الأصول ٢ ٥٧٢

٤ و هذا ما ذهب إليه المصنف في المقام

مجازاً؛ ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون. بأنه محاز في المقيد، فينحصر قولهم في التصوير الأول^١ على تقدير صحة السبب إليهم.

و يتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمات السابقتين، فإنه يُعرف منهما أولاً: أنَّ الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللا بشرط المقسمي؛ لأنَّ النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها، بخلافه على الثاني؛ إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير، و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: أنَّ الوضع حكم من الأحكام، و هو محمول على الماهية خارج عن ذاتها و ذاتياتها، فلا يُقبل أن يلاحظ الموضوع له بسو الماهية بما هي هي؛ لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير و ملاحظتها معصورة على ذاتها و ذاتياتها. و بهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثاً: أن اللا بشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبيل الاعتبارات الثلاثة؛ لأنَّ المبرور أنه مفقود لها، و لا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه - كما تقدم -، فكيف ينصور أن يحكم باعتبار اللا بشرط المقسمي؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعين القول الرابع، و هو أنَّ الموضوع له ذات المعنى، و لكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللا بشرط المقسمي. و هو يطابق لقول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني، كما أشرنا إليه، فلا خلاف، و يقع التصحيح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون: «أنه مجاز في المقيد»، و هو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع أنَّ ذات المعنى لقارء الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه أنه قد لاحظ مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. و إذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره و حالاته و قيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللا بشرط المقسمي. و لا منافاة بين كون الموضوع له ذات

١ و هو القول بأنَّ أسماء الأجسام موضوعة بذاته اللا بشرط المقسمي و يكون الإطلاق و السريان مأخوذاً في المعنى الموضوع له.

المعنى، و بين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوصف بنحو اللابشرط القسمي؛ لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهني - كما تقدّم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى و هو المصحح للموضوع له. و حين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأيّ اعتبار كان مادام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقتصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو، و يجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. و ملاحظة ذات المعنى بنحو اللا بشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له. و عليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوصف؛ لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجاراً لما تقدّم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعباره بشرط شيء، و هو المقيد.

تمريّنات (٢٨)

- ١ هل الإطلاق في أسماء الأحاس و ما شأنها، بالوضع أو بصفات الحكمة؟ ما قول القدماء؟ وما قول المتأخرين؟
- ٢ بيّن الاعتبارات الثلاثة للماهية، ومثل لكل منها
- ٣ ما الفرق بين «اللابشرط القسمي» و «اللابشرط المقسمي»؟
- ٤ ما الفرق بين «الماهية المهمة» و «اللابشرط المقسمي»؟
- ٥ بيّن اعتبارات الماهية عند الحكم عليها، و مثل لكل منها
- ٦ ما الجواب عن الإشكال بأن الاعتبارات الثلاثة لاعتبارات ذهنية. فلو تفجّنت الماهية بأحدها عند ما تؤخذ موضوعاً لحكم لبطلت القضايا الخارجية واستبعد امتثال استكالييف؟
- ٧ بيّن أقوال العلماء في بيان ما وضع له أسماء الأجسام، و أكرر فراجع منها و سبب بطلان غيره.

المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة

لَمَّا نَبِتَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةٌ لِدَاتِ الْمَعْنَى لَا لِلْمَعْنَى بِمَا هِيَ مُطْلَقَةٌ، فَلَا يَدُ فِي إثْبَاتِ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ اللَّفْظِ هُوَ الْمَطْلُوقُ لِسَرِيهِ لِحُكْمٍ إِلَى نِهَايَةِ الْأَفْرَادِ وَالْمُضَادِّيقِ مِنْ قَرِينَةٍ خَاصَّةٍ أَوْ قَرِينَةٍ عَامَّةٍ تَجْعَلُ الْكَلَامَ فِي نَفْسِهِ ظَاهِرًا فِي إِرَادَةِ الْإِطْلَاقِ وَهَذِهِ الْقَرِينَةُ الْعَامَّةُ إِنَّمَا تَحْصُلُ إِذَا نَوَقَّرْتَ حِمْلَهُ مُقَدِّمَاتٍ سِتِّي: «مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ» وَالْمَعْرُوفُ أَنَّهَا ثَلَاثٌ^١:

الأولى: إِمَّا كَانَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ بِأَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقٌ لِحُكْمٍ أَوْ مَوْضُوعَةٍ قَبْلَ فُرْصِ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهِ فَابِلًا لِلانْقِسَامِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فَابِلًا لَنَقَسَمَهُ إِلَّا بَعْدَ فُرْصِ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهِ - كَمَا هِيَ بَابُ قَصْدِ الْقَرِينَةِ - فَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ فِيهِ التَّقْيِيدُ، فَيَسْتَحِيلُ فِيهِ الْإِطْلَاقُ - كَمَا تَقَدَّمَ فِي بَحْثِ النَّعْبِدِيِّ وَالتَّوَضُّلِيِّ^٢ - وَهَذَا وَاضِحٌ

الثانية: عَدَمُ نَصِّ قَرِينَةٍ عَلَى التَّقْيِيدِ، لَا مُنْتَصِفَةٍ وَلَا مُفَصَّلَةٍ، لِأَنَّهُ مَعَ الْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ لَا يَنْعَقِدُ طَهُورُ الْكَلَامِ إِلَّا فِي الْمَقْيَدِ، وَمَعَ الْمَفْصَلَةِ يَنْعَقِدُ لِلْكَلَامِ طَهُورُ فِي الْإِطْلَاقِ، وَلَكِنَّهُ

١. وَفِي كَوْنِ مَا ذَكَرَهُ مَعْرُوفًا ظَهَرَ، بَلْ إِنَّهُمْ حَتَلُوا بَيْنَهُ عَلَى أَقْوَى الْأَوَّلِ أَنَّهَا ثَلَاثٌ ١. كَوْنُ الْمُسْكَلِّمْ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ ٢. انْتِهَا مَا يَوْجِبُ التَّحْيِيزَ ٣. انْتِهَا الْقَدَرِ الْمُتَقَيَّنِّ فِي مَقَامِ التَّحَاطُّبِ وَهَذَا مَذْهَبُ الْمُحَقِّقِ بِخَرَّاسَانِي فِي الْكَلَامِ ٢٨٧
- الثاني: أَنَّهَا ثَلَاثٌ، وَهِيَ الْمَقَدِّمَاتُ الْمَذْكُورَةُ فِي التَّكْوِينِ، وَرَادُ فِي ثَالِثِهَا «عَدَمُ وَجُودِ الْقَدَرِ الْمُتَقَيَّنِّ مُطْلَعًا - أَيْ وَلَوْ مِنَ الْخَارِجِ -» نِهَازَةُ الْأَفْكَارِ ٢: ٥٦٧.
- الثالث: أَنَّهَا ثَلَاثٌ وَهِيَ الْمَقَدِّمَاتُ الْمَذْكُورَةُ فِي نَفْسِ وَهَذَا يَظْهَرُ مِنْ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْحَوْتِيِّ فِي الْمَعَاذِيرِ ٥: ٣٦٤-٣٧٠ وَخِطَابُهُ الْمَصْنُوعُ فِي الْمَقَامِ
- الرابع: أَنَّهَا اثْنَتَانِ، وَهِيَ الْمَقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ وَالثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورَتَانِ فِي النَّفْسِ، وَهَذَا مُحْتَكَرُ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ فِي مَطَارِحِ الْأَنْظَارِ ٢١٨ وَالْمُحَقِّقِ النَّبَاسِيِّ فِي مَوْئِدِ الْأَصُولِ ٢: ٥٧٣-٥٧٦
- فَمَا ذَكَرَهُ فِي النَّفْسِ مِنَ الْمَقَدِّمَاتِ لَمْ يَكُنْ مَعْرُوفًا
- وَذَهَبَ السَّيِّدُ الْبَرْجُورِيُّ وَالْإِمَامُ الْحَمِيصِيُّ إِلَى أَنَّهَا وَاحِدَةٌ وَهِيَ كَوْنُ الْمُسْكَلِّمْ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ نِهَازَةُ الْأَصُولِ ٣٤٣، مَنَاجِجُ الرُّصُولِ ٢: ٣٢٥-٣٢٧.
٢. رَاجِعِ الصَّفْحَةَ ٨٦.

يسقط عن الحجة لقيام القرينة المقدّمة عليه و لحاكمته، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً - كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المفضل - و لا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنمّا هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان، فإنّه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال، إمّا رُسأً أو لأنّه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق - وسيأتي مثاله - فإنّه في كلّ ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، أمّا في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه، فيجوز التبيين تمام مراده، مع أنّ الحكم في الواقع مقيدٌ بقيد لم يذكره في بيانه انطواراً لمحي، و هنا العن، فلا تُحرر أنّ المتكلم في صدد بيان جمع مراده و كذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رُسأً، فإنّه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أيّ مرام و منه ما إذا كان في صدد حكم آخر، مثل قوله (عالي) ﴿فَكُنُوا بِأَسْمِكُمْ﴾^١ (الوارد في) مقام بيان حلّ صيد الكلاب المعلّمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنّها تتجنّس، فيجب تعليلها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة

و لو شكّ في أنّ المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإنّ الأصل العلاني يقتضي بأن يكون في مقام البيان^٢، فإنّ العقلاء كما يحتمون المتكلم على أنّه ملتبسٌ غير غافل و جادٌ غير هارلٍ عند الشكّ في ذلك، كذلك يحتمونه على أنّه في مقام البيان و التفهيم، لا في مقام الإهمال و الإيهام.

و إذ، تمّت هذه المقدمات الثلاث فإنّ كلام المهرّد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق، و كاشفاً عن أنّ المتكلم لا يريد سقيّد، و إلّا لو كان قد أراده واقعاً، لكان عليه البيان، و المفروض أنّه حكيمٌ ملتبسٌ جادٌ غير هارلٍ، و هو في مقام البيان، و لا مانع

١. المائدة (٥) الآية ٤

٢. هكذا في النسخة ٢٨٨

من التقييد حسبَ الفرض، وإذا لم يبيّن ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق وإلا لكان مغلاً بفرضه

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتفديد ولم يقيد المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان والتفهم، فإنه يكون ظاهراً في الإطلاق ويكون حجةً على المتكلم والسامع.

تنبيهان

التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب

إن الشيخ المحقق صاحب الكفاية^١ أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمةً أخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمعاورة^٢، وإن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجاً في التمسك بالإطلاق^٣ و مرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المعاورة يكون بمرحلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا نعتقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضيح البحث نقول إن كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

١. أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون عرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب و يفهمه ما هو تمام الموضوع، وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢. أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال، وإن لم يفهم المكلف تفصيلاً لموضوعه بحدوده.

فإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول فلا شك في أن وجود القدر المتيقن في مقام المعاورة لا يصر في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنه

١ كفاية الأصول ٢٨٧

٢. والمحقق العرفي اعتبر انتهاء الصدر المتيقن مطلقاً ولو من التحريم نهاية الأفكار ٢ ٥٦٧ و ٥٧٤

لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع، لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلالاً بالعرض؛ لأنه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع. وإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الثاني، فإنه يجوز أن يكفي بوجود القدر المتيقن في مقام المخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً، مادام أنه ليس له غرض إلا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمثل في الموضوع الواقعي؛ لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة. ولا يجب في مقام لامتنال أن يفهم أن الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعظم منه ومن غيره.

مثلاً لو قال المولى: «اشتر اللحم»، و كان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم، و كان هو تمام موضوعه واقعاً، فإن وجود هذا لقدر المتيقن كافٍ لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فسحور له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه، و لا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع؛ أمّا لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديده الموضوع بتمامه فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، و إلاً لكان مغلاً بغرضه، فإذا لم يبين و أطلق الكلام استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره.

إذا عرفت هذا التقرير فينبغي أن نبحث عما ينبغي للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل إنه على النحو الأول أو الثاني؟

و الذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية ^١ أنه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثاني؛ نظراً إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كعاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتنال، و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقن في مقام لمحاورة و كان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام لموضوع، و أن المولى أطلق كلمة اعتماداً

على وجوده؛ فإن المولى دفعا لهدا، لوهم يحب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه، وإلا كان شحلاً بفرصه

و من هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام لمحاورة و أطلق المولى و لم يبين أنه تمام الموضوع فإنه يُعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه و توضيحه، و لكن شيخنا المائني رحمته - على ما يظهر من التقارير -^١ لم يرضه، و لأقرب إلى الصحة ما هي الكفاية^٢ و لا طيل بذكر هذه المناقشة و الجواب عنها

التنبيه لثاني الانصراف

اشتهر أن انصراف الدهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق و إن تمت مقدمات الحكمة^٣، مثل انصراف المسح في ايسر السيم و الوضوء^٤ إلى المسح باليد و يابطها حاشية.

والحق أن يقال، إن انصراف الدهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقند بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف إلى المقند لكثرة استعماله فيه و شيوع إرادته منه، فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا ظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقند بالتقييد اللفظي، و معه لا يحقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور

و أما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود المرء المنصرف إليه أو تعاضل الممارسة الخارجيه له، فيكون مألوقاً قريباً إلى الدهن من دون أن يكون لللفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الدهن من لفظ الماء في العراق

١. فوائد الأصول ٢ ٥٧٤ - ٥٧٥

٢ و لا يحفى أن المصنف مع ارتباطه بما في الكفاية سبقت هذه المقدمة من مقدمات الحكمة، كما تقدم.

٣. مطارح الأنظار ٢١٩

٤. النساء (٤) الآية ٤٣؛ المائدة (٥) الآية ٧

—مثلاً— إلى ماء دجلة أو الفرات، فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق؛ لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ. ولذا يستمر هذا الانصراف باسم «الانصراف البدوي»؛ لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أيّ النوعين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاحتلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتنبّه، وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أيّ نوع

فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى فوق عالٍ وسليقة مستقيمة. وقلّما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهما تظهر قيمة التصنع باللغة وفقها وآدابها وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ؛ فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولة؛ ولأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه وليس له علاقة باللفظ، ولذا إن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعدد المسح بباطنها تمسكاً بإطلاق الآية^١، ولا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان لللفظ ظهور في المقيّد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعلّه للاحتياط؛ إذ إن المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدوياً، فلا يُطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

تمرينات (٢٩)

○ التمرين الأول

١. ما هي مقدمات الحكمة؟
٢. ما الأصل العقلاني فيما إذا شك في أن للمتكلم في مقدم البيان أو الإعمال؟
٣. بيّن ما ذهب إليه المحقق الحراسامي في مبادئ مقدمات الحكمة تحليفاً
٤. هل انصراف الدهن إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يبيع من التمسك بالإطلاق وإن تفتت مقدمات الحكمة؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في مقدمات الحكمة؟

المسألة السادسة: المطلق والمقيد المتنافيان

معنى السافي بين المطلق والمقيد أن التكيف في المطلق لا يجتمع مع التكليف في المصنف مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً في أيهما يكادبان في ظهورهما، مثل قول الطيب مثلاً: «اشرب لبناً»، ثم يقول «اشرب لبناً حلواً»، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه، وظاهر الأول جوار شرب غير الحلو حسب إطلاقه.

وإنما يتحقق السافي بين المطلق والمقيد إذ كان التكيف فيهما واحداً، كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكيف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلماً على شيء آخر، كما إذا قال الطيب في المثال: «إذا أكنت فاشرب لبناً»، وعبد الأسيعاط من السوم اشرب لبناً حلواً، وكذلك لا يتنافيان لو كان التكيف في المطلق إلزامياً، وهي المقيد على نحو الاستصحاب، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتبار أنه أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المصنف أنه يكلف في وجود ثاب غير المطلوب من التكيف الأول، كما إذا فهم من المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبن ما.

إذا فهم ما سلف لك من معنى السافي، فنقول لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان، سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فسقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكون محتفين في الإثبات أو السفي، وإما أن يكونا متحققين.

الأول أن يكونا محصلين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد: لأن المقيد يكون قريبة على المطلق، فإذا قال: «اشرب لبناً»، ثم قال: «لا شرب اللبن العامض»، فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن غير العامض. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون

إطلاق المطلق بدلياً، نحو قوله «أعتق رقبة»، وليس أن يكون شمولياً مثل قوله «في العنم زكاة»، المقيّد بقوله «ليس في العنم المطلوفة زكاة»

الثاني: أن يكونا متفقين، وله معان، مقام الأول أن يكون الإطلاق بدلياً، والمقام الثاني: أن يكون شمولاً

فإن كان الإطلاق بدلياً، فإن الأمر فيه يدور بين التصرف في طاهر المطلق بحمله على المقيّد، وبين التصرف في طاهر لمقيّد، وسعروف^١ أن التصرف الأول هو الأول؛ لأنه لو كانا متبينين مثل قوله «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» فإن المقيّد ظاهر في أن الأمر فيه للوجوب العيني، فالتصرف فيه إما بحمله على الاستحياب - أي أن الأمر يعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنها فصل الأفراد - أو بحمله على الوجوب التحيري، أي إن الأمر يعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنه أحد أفراد الواجب، لالخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية.

وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيّد في الوجوب العيني مقدّم على ظهور المطلق في إطلاقه^٢، لأن المقيّد صريح لأن يكون فريضة للمطلق، ولعلّ المسكّن اعتمد عليه في بيان مراده، ولو في وجه آخر، لا سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محققاً بفريضة متصلة غايب عنا، فيكون المقيّد كشعاً عنها

وإن كان الإطلاق شمولياً، مثل قوله «في العنم زكاة» وقوله «في العنم السائمة زكاة»، فلا تتحقّق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما؛ لأن وجوب الزكاة في العنم السائمة بمقتضى الجملة الثابتة لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، إلا على القول بدلالة الوصف على المفهوم، وقد عرفت أنه لا مفهوم للوصف، وعليه فلا منافاة بين الجمليين لرفعهما اليد عن إطلاق المطلق

١. كما في كفاية الأصول: ٢٩٠

٢. هكذا في كفاية الأصول: ٢٩١

تمرينات (٣٠)

- ١ ما معنى التعاقبي بين المطلق والمقيّد؟
 - ٢ بيّن صور التعاقبي بين المطلق والمقيّد، واكثر حكم كل منها.
 - ٣ بيّن وجه عدم التعاقبي في الجملتين التاليتين.
- أ) قال الطبيب: «إذا أكلت فالشرب لئباً» ثم قال: «بعد الاستيقاظ من النوم الشرب لئباً حلواً».
- ب) قال: «هي الغم زكاة» ثم قال: «هي الغم السائمة زكاة».

الباب السابع

المُجمل والمُبَيّن

وفيه مسألتان:

١. معنى المجمل والمبين

عرّفوا المجمل اصطلاحاً بـ «أنه ما لم يتضح دلالة»، ويقابله المبين وقد نافشوا هذا التعريف بوجوده لأطائل في ذكرها والمقصود من المجمل - على كلّ حال - ما جهل منه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان لفعلاً؛ ومرجع ذلك إلى أن المحمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له^١، وعليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الطن أو اليقين. فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

ومن هذا البيان يعرف أن المجمل يشمل للفظ ولعمل اصطلاحاً، وإن قيل: إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل، ومعنى كون الفعل مجملاً أن يُجهل وجه وقوعه^٢، كما لو توصّى الإمام - مثلاً - بحضور واحد يتقي منه أو يُحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وصّوه وقع على وجه تنقيّة، فلا يستكشف مشروعيّة الوضوء على الكيفيّة التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه

١. قوانين الأصول ١: ٣٢٢؛ الفصول الفروية ٢٢٣؛ معالم الدين ١٧٠

٢. كما في كفاية الأصول: ٢٩٣

٣. الفصول الفروية ٢٢٤؛ مطارج الأنظار: ٢٢٥

مشروعيته ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في صلاة كجلسه الاستراحة - مثلاً - فلا يُدري أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجعلاً، وإن كان من ناحية دلالة على جواز الفعل في مقابل الحرمة مبيّناً

وأما اللفظ: فإجمالاً يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها^١، فإذا كان مفرداً فقد يكون إجمالاً لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه، كلفظ «عين»، وكلمة «تضرب» المشتركة بين المحاطب والعائبة، و«مختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجمالاً لكونه محاراً، أو بعدم معرفة غود الصمير فيه الذي هو من نوع «معالطة المحاراة»، مثل قول العاتل لثا سئل عن فصل أصحاب النبي ﷺ، فقال «من يشه في بيته» وكقول عقل «أمرني معاوية أن أسكت عليّاً ألا فالصو»^٢.

وقد يكون الإجمال لاحتلال التركيب كقوله

وما مثله في الناس إلا مصلحاً
أمرؤ أمه حسي أسوء يُعاربه

وقد يكون لإجمال لوحد ما يصلح للقرينة كقوله (تعالى) ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾^٣ الآية، فإنّ هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي ﷺ من أصحابه، إلا أن دليل الامة ﴿وَعَدَاةُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^٤ صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بحمده «والذين معه» بعضهم لاجتماعهم، فتصبح الآية مجعلة من هذه الجهة

وقد يكون الإجمال لكون المسكّن في مقدم لإجمال وإجمال، إلى غير ذلك من موارد الإجمال ممّا لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعدادها

١ وإن أردت إحصاء بعض أسبابها، فراجع كتاب المنطق «مؤلف» ٣ ٢٦١

٢ تمّ أجده في المصادر الحديثية، بل الموحود في كتاب «الحدير» هو «أمرني أن أسكت علي بن أبي طالب،

فالصو»، الحدير ١٠-٢٦١

٣، الفتح (٤٨) الآية ٢٩

٤ الفتح (٤٨) الآية ٢٩

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص، مبيّناً عند شخص آخر، ثم المبيّن قد يكون في نفسه مبيّناً، وقد يكون مبيّناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢. المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل والمبيّن أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لا حصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. لا أنّ بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبيّنة، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولا تغلو من فائدة لطلاب المبتدئين.

فمنها: قوله (تعالى): ﴿وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

فقد ذهب جماعة^١ إلى أنّ الآية من المجمل المتشابه، إمّا من جهة لفظ «القطع» باعتبار أنّه يطلق على الإبانة، ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: «قَطَعَهَا»، كما يقال لمن أبانها كذلك. وإمّا من جهة لفظ «اليَد» باعتبار أنّ «اليَد» تطلق على العضو المعروف كلّهُ، وعلى الكفّ إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال: -مثلاً-: «تناولت بيدي»، وإمّا تناول بالكفّ بل بالأنامل فقط.

والحقّ أنّها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة؛ لأنّ المتبادر من لفظ «القطع» هو الإبانة والفصل، وإذا أطلق على الجرح فباعتبار أنّه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ «اليَد» عند وجود القرينة، لأنّ القطع استعمل في مفهوم الجرح؛ فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول: «تناولت بيدي» وفي الحقيقة إمّا تناولت ببعضها.

وإمّا من ناحية «اليَد» فإنّ الظاهر أنّ لفظ - لو حلّي ونقسه - يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنّه غير مراد يقبلاً في الآية، فيتردّد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرفق؛ لأنّه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من

١ المائدة (٥) الآية ٢٨

٢ وهي بعض الحقيقة على ما في إرشاد الفقهاء ١٧ وذهب السيد المرتضى إلى إجمالها من جهة لفظ اليد.

راجع التذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٣٥٠

هذه المراتب، فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وإن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^١ وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس نحو: «لا صلاة إلا بظهور»^٢، و «لا بيع إلا في ملك»^٣، و «لا صلاة لمن جازئه المسجد إلا في المسجد»^٤، و «لا غيبة لفاسق»^٥، و «لا جماعة في نافلة»^٦، ونحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجّه طاهراً لنفس الماهية والحقيقة، وقالوا: إن إرادة نفي الماهية متعذّر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المضي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والعائدة، ونحو ذلك، ولما كان المجاز مردداً بين عدة معاني، كان الكلام مجملاً، ولا قرينة هي نفس سبغ تميّن واحداً منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة. وهكذا.

وأجاب بمصهم^٧ بأن هذا إنما يسمّ إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعاً للأعم، فلا يمكن فيها نفي الحقيقة.

وأما: إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذّر نفي الحقيقة، بل هو المستعص على الأكثر، فلا إجمال.

وأما: في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم: «لا عزم إلا بعمل» فمع عدم القرينة يكون

١ هذا معاد الروايات الواردة في باب وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة. الوسائل ٤: ٧٣٢، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢ للوسائل ١: ٢٥٦، الباب ١ من أبواب الوصوء، الحديث: ١ و ٦.

٣ وهذا مستفاد من الروايات الواردة في باب اشتراط كون المبيع مملوكاً للوسائل ٢: ٢٤٨ - ٢٤٩.

٤ وهذا معاد الروايات الدالة على كراهة تأخير جهوز بمسجد عنه للوسائل ٣: ٤٧٨، الباب ٢ من أبواب أحكام المسجد، و ٥: ٣٧٥ - ٣٧٧، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة.

٥ بحار الأنوار ٧٥: ٢٢٣.

٦ للوسائل ٥: ١٨٢، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان.

٧ وهو المحقق القمي في القوانين ١: ٢٢٨.

اللفظ مجملًا؛ إذ يتعذر نفي الحقيقة.

أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يدل إن «لا» في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية؛ ولكن الخبر محذوف حتى في مثل: «لا غيبة لعاسق»، فإن «لعاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف؛ وهذا الخبر المحذوف لابد له من قرينة، سواء كان كلمة «موجود» أو «صحيح» أو «مفيد» أو «كامل» أو «نافع» أو نحوها، وليس هو محاراً في واحد من هذه الأمور التي يصح تقديرها

والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها؛ فإنه لابد من تقدير خبر محذوف بقرينة، وإنما يكون مجملًا إذ تعذر عن القرينة؛ ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر، وهي القرينة العامة في مثله، فإن الظاهر من نفي الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ «موجود» وما يستلزم من نحو لفظ «ثابت» و «متحقق»

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان فإن هناك قرينة موحودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تقتضي غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم إلا بعمل»، فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع^١، ومفهوم من نحو «لا غيبة لعاسق» لا غيبة محرمة، والمفهوم من نحو «لا رصاع بعد بطام^٢» لا رصاع سائغ، ومن نحو «لا جماعة في نافلة^٣» لا جماعة مشروعة، ومن نحو «لا إقرار لمن أقر نفسه على الرنا» لا إقرار نافذ ومعتبر، ومن نحو «لا صلاة إلا بظهور» - بدء على لوضع للأعم - لا صلاة صحيحة، ومن نحو «لا صلاة لحاق^٤» لا صلاة كاملة - بدء على قيام الدليل على أن الحاق لا تفسد صلاته - ... وهكذا

وهذه القرينة - وهي قرينة مناسبة الحكم لموضوع - لا تنفع تحت ضابطة معينة، ولكنها

١. يجوز في نعت اسم «لا» التي لم يسم الجنس الزم والوصف.

٢. الكلامي ٥: ٤٤٣

٣. الواسئل ٥: ١٨٢، الباب ٧ من أبواب ما فله شهر رمضان

٤. الواسئل ٤: ١٢٥٤، الباب ٨ من أبواب مواضع الصلاة الحديث ٢ و ٥

موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد أن يقال إنَّ المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة «موجود» أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذٍ من حملها على نفي التحقق ادعاءً وتنزيلاً، بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه - يعني يُدعى أنَّ الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه -، فمثل «لا علم إلا بعمل» معناه أنَّ العلم بلا عمل كالأعلم؛ إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه، ومثل «لا إقرار لمن أقَرَّ بنفسه على الزنا» معناه أنَّ إقراره كالأقرار باعتبار عدم نقوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أنَّ سهوه كالأسهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء.

وأما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع فإن كان النفي متعلقاً بالفعل، دلَّ نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانية في الإسلام»^١ فإنَّ معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها، ومثل «لا غيبة لعاسق»، فإنَّ معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة العاسق، وكذلك نحو: «لا نجس في الإسلام»^٢ «ولا غش في الإسلام»^٣، و «لا عمل في الصلاة»^٤، و «لا زفت ولا فسوق ولا جدال في الحج»^٥، و «لا جماعة في نافلة»، فإنَّ كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلقاً بعنوان يصح إطباقه على الحكم، فبدل النفي على عدم تشريع

١ بحار الأنوار ٨: ١٧٠ و ١٤: ٢٧٩

٢ هذا معاد الروايات الوسائل ٢: ٨ ٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به

٣ لم أجدها في الروايات.

٤ قال الله تعالى «فَلَا زِفَتَ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ». البقرة (٢) الآية. ١٩٧

حكم يطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله ﷺ، «لا حرج في الدين^١» و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام^٢».

وعلى كل حال، فإن مثل هذه الحمل و مركبات ليست^٣ محملة في حد أنفسها، وقد يتفق لها أن تكون مجملة إذا حُرِّدَت عن فريده التي تُفَيِّن أنها لمي تحقق الماهية حقيقة أو لتفهي ادعاء وتنزيلاً

ومنها: مثل قوله (تعالى) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مِمَّا تَكْتُمُونَ﴾ وقوله (تعالى) ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ^٥﴾ مما أسد الحكم فيه - كالتحريم والتحليل - إلى العين.

فقد قال بعضهم^٤ بإجمالها، نظراً إلى أن إساد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاحتيارية أما الأعيان فلامعنى لعلو الحكم بها، بل يستعمل ولذا سُمِّي الأعيان «موضوعات للأحكام»، كما أن الأفعال تسمى «متصفات».

وعليه، فلا بد أن يعذر في مثل هذه المركبات فعل تصح إصافته إلى العين المذكورة في الحمل، ويصح أن يكون سملقاً للحكم، ففي مثل الآية الأولى يعذر كلفه «نكاح» مثلاً، وفي الثانية «أكل»، وفي مثل ﴿وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهُمْ^٦﴾ يعذر «ركوبها»، وفي مثل ﴿النَّفْسُ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ^٨﴾ يعذر «فتنها». وهكذا

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملًا، فلا يدري فيه هل إنَّ المعذر كُفَّ فعل تصح إصافته إلى العين المذكورة في

١. لم أجدها في الكتب الروائية بهذه العبارة بل هي معد قوله (تعالى) ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾

الحج (٢٢) الآية ٧٨

٢. راجع التعليقة (١) من الصفحة ١٤٦

٣. التأنيت باعتبار ما أضيف إليه المثل

٤. النساء (٤) الآية: ٢٣

٥. المائدة (٥) الآية: ١

٦. وهو الطبرسي في مجمع البيان ٣: ٤٦ و ٢٣٤

٧. الأنعام (٦) الآية: ١٣٨

٨. الفرقان (٢٥) الآية: ٦٨

الجملة، ويصحّ تعلّق الحكم به، أو أنّ المقدّر فعلٌ مخصوصٌ كما قدّرناه في الأمثلة المتقدمة؟

والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ نفس التركيب - مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم وعن أية قرينة خارجية - هو في نفسه يقتضي الإجمال لولا أنّ الإطلاق يقتضي تقدير كلّ فعلٍ صالحٍ للتقدير، إلّا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدّر. وغالباً لا يحلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك أنّا لا نتردّد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث وميلااتها، وما ذلك إلّا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع

ويُشبه أن يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف في خبرها.
ألهما الله (تعالى) الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهذا الصراط المستقيم.

تعريفات (٣١)

١. ما تعريف المجرى والمعتبر؟
٢. أذكر خمسة أسباب من أسباب إجمال اللفظ، ومثل لكل منها
٣. الإجمال في قوله تعالى: ﴿والمبارق والمصارف فاعطوا أيديهما﴾ من جهة لفظ «اليد» أو من جهة لفظ «القطع»؟
٤. ما المراد من قرينة مناسبة الحكم والموضوع؟
٥. ما هو المقدّر فيما يلي؟
 - (أ) قوله تعالى ﴿حرّمت عليكم أنفسكم﴾
 - (ب) قوله تعالى: ﴿أحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾
 - (ج) قوله تعالى: ﴿أنعام حرّمت ظهورها﴾
 - (د) قوله تعالى: ﴿النفس التي حرّم الله﴾



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المقصد الثاني

الملازمات العقلية



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأصوليين الإمامية^١ «العقل»، إذ يذكرون أن الأدلة على الأحكام الشرعية الشرعية أربعة: الكتاب، ولسته، والإجماع، والعقل. وسيأتي في «مباحث الحجة» وجه حجية العقل^٢.

أمّا هنا فإنما بُحث عن تشخيص صفريات ما يحكم به العقل المعروف أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. وهذا سظير البحث في المقصد الأول (مباحث الأنفاظ) عن مصاديق أصالة الطهور التي هي حجة، وحجيتها إنّما يبحث عنها في مباحث الحجة. وتوضح ذلك أن هنا مسألتين:

١. إنه إذا حكم العقل على شيء أنه حسن شرعاً أو يلزم فعه شرعاً، أو يحكم على شيء أنه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً بأي طريق من الطرق التي سيأتي بيانها^٣، هل يتثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أي إنه من حكم العقل هذا هل يستكشف أن الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟ و مرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة أولاً؟ وهذا البحث - كما قلنا - إنّما يذكر في مباحث الحجة، وليس هنا موقعه، وسيأتي بيان إمكان

١. بل عند بعض النعاقمة.

٢. يأتي في الباب الرابع من المقصد الثالث.

٣. يأتي في الصفحة ٢٣٣-٢٣٧.

حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة^١، وإذا حصل، كيف يكون حجة؟
 ٢. إنه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح أو
 يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعني أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها، ولقبح
 الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأي طريق من الطرق... هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند
 الشارع؟

و هذا المقصد الثاني - الذي سميناه: «بحث الملازمات العقلية» - عقدناه لأجل بيان
 ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي إن شاء الله (تعالى)، و يكون فيه تشخيص
 صغريات حجة العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجة).
 ثم لابد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام
 العقلية مقدّمة للبحث، نستعين بها على المقصود، وهما:

١. أقسام الدليل العقلي^٢

إن الدليل العقلي - أو عقل - ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي - ينقسم إلى
 قسمين: ما يستعمل به العقل، و ما لا يستعمل به.
 و بتعبير آخر نقول: إن الأحكام العقلية على قسمين: مستقلة، و غير مستقلة.
 و هذه التعبيرات كثيراً ما تجري على ألسنة الأصوليين و يقصدون بها المعنى الذي
 سنوضحه. و إن كان قد يقولون: «إن هذا ما يستعمل به العقل» و لا يقصدون هذا المعنى، بل
 يقصدون به معنى آخر، و هو ما يحكم به لعقل بالبداهة و إن كان ليس من المستقلات
 العقلية بالمعنى الآتي.

١ يأتي في الصفحة الآتية

٢ قد يُستشكل في إطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يظن على الكتاب والسنة والاجماع وسيأتي
 إن شاء الله (تعالى) في مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الأصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم
 على حكم العقل، أي القطع * رحمه الله -

و على كل حال، فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:
إن العلم بالحكم الشرعي، كسائر العلوم لا يبدل له من علة؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علة.
وعلة العلم التصديقي لا بد أن تكون من أحد أنواع الحقيقة الثلاثة: القياس، أو الاستقراء،
أو التمثيل وليس الاستقراء ممّا يثبت به الحكم لشرعي، وهو واضح و التمثيل ليس
بحجة عندنا؛ لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذي هو ليس من مذهبنا
فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة،
وإذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين، سواء كان استثنائياً أو اقترائياً.
وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين، فالدليل الذي يتألف منهما يسمى
«دليلاً شرعياً» في حال الدليل العقلي و لا كلام سواه في هذا القسم هنا وقد تكون كل منهما
أو إحداها عقلية - أي ممّا يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي -، فإن الدليل
الذي يتألف منهما يسمى «عقلياً»، وهو على قسمين:

١ أن تكون المقدمتان معاً عقليتين. كحكم العقل بخاص شيء أو صفة، ثم حكمه بأنه
كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه و هو القسم الأول من الدليل العقلي، و هو
قسم «المستقلات العقلية».

٢ أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية و الأخرى عقلية، كحكم العقل بوجوب
المقدمة عند وجوب ذبها، فهذه مقدمة عقلية صرفة، وينضم إليها حكم الشرع بوجوب
ذي المقدمة، وأما يسمى الدليل الذي يتألف منهما «عقلياً» لأجل تعليل جانب المقدمة
العقلية، و هذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، و هو قسم «غير المستقلات العقلية».
وأما سمي بذلك؛ لأنه - من الواضح - أن العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة،
بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس.

٢. لماذا سميّت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا، هو حكم العقل بملازمه بين حكم الشرع وبين أمر آخر،
سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما، مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري

الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاحتياري لو رآه لا صطرار في الوقت أو حارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث «الاجزاء»^١

وعد يخفى على الطالب لأوّل وهلة نوحه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بـ «الملازمات العقلية»، لاسيّما فيما يعلّق بالمستقلّات العقلية، ولذلك وحب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

١. أمّا في المستقلّات العقلية فيظهر بعد بيان لمقدّمين اللذين يتألف منهما الدليل العقلي، وهما - مثلاً -

الأوّل: «العدل يحسن فعله عدلاً» وهذه قصّة عقلية صرّحت هي صغرى القياس وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي يستقى «الآراء المحمودّة» وهذه فضيّة تدخّل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدّمة للبحث عن الكبرى الآتية

الثانية: «كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً» وهذه قصّة عقلية أيضاً يُسدّل عليها بما سيأتي في محله، وهي كبرى تقاس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقليّ، فهي ملازمة عقلية، وما يُبحث عنه في علم الأصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخّل المستقلّات العقلية في الملازمات العقلية

ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجّية العقل، بل نتيجة هاتين المقدّمتين هكذا: «العدل يحسن فعله شرعاً»، وهذا الاستنتاج بدليل عقليّ وقد ينكر المنكر أنّه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف^٢، وسنذكر إن شاء الله (تعالى) في حينه الوجهة في هذا الانكار الذي مرجعه إلى إنكار حجّية العقل^٣.

١ يأتي في الصفحة ٢٥٢

٢ أنكر الملازمة بعض الأعيان كالسيد الصدر على ما حكاه الشيخ في إيراد الأصول ١: ١٩، ومطالع الأنظار: ٢٣٢، وأنكرها أيضاً صاحب الفصول في الفصول المروية ٢٣٧

٣ يأتي في الصفحة: ٢٤٣ - ٢٤٤

والحاصل نحن نبحت في المستقلات العقلية عن مسألتين: إحداهما الصغرى، وهي بيان المدركات العقلية هي الأفعال الاختيارية [و] أنه أنها ينبغي فعله وأنها لا ينبغي فعله؟ ثانيتهما: الكبرى، وهي بيان أن ما يدركه العقل من لابد أن يدركه الشرع، أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل؟ وهذه هي المسألة الأصولية التي هي من الملازمات العقلية ومن هاتين المسألتين نهىء موضوع مبحث حقيقة العقل.

٢. وأما في «غير المستقلات العقلية» فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. وهما - مثلاً -:

الأولى «هذا العمل واجب» أو «هذا المأني به، مأمور به في حال الاضطراب». فمثل هذه القضايا تثبت هي علم الفقه، فهي شرعية.

الثانية: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وحب مقدمته شرعاً» أو «يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كل مأني به - وهو مأمور به حال الاضطراب - يلزمه عقلاً الإجراء عن المأمور به حال الاختيار». وهكذا فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في الفصحة الأولى وبين حكم شرعي آخر وهذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الأصول. ومن أجل هذا ندخل في باب الملازمات العقلية

الخلاصة

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية، كما هي المستقلات العقلية، أو شرعية، كما هي غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول، كما أن الكبرى يبحث عنها في علم الأصول، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. والنتيجة من

الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجّة العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجّة.
وعلى هذا فنحصر بحثنا هنا في بابين، «باب المستقلات العقلية»، و «باب غير المستقلات العقلية»، فنقول:

﴿ تمرينات (٣٢) ﴾

١ ما هو محلّ البحث في الملازمات العقلية؟

٢ ما الفرق بين المستقلات العقلية و غير المستقلات العقلية؟

٣ لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

الباب الأول

المستقلات العقلية

تمهيد

الظاهر انحصار المستقلات العقلية - التي يُستكشف منها الحكم الشرعي - في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين و التقبيح العقلين وعلمه، يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لاسيما أنه لم يُبحث عنها في كتب الأصول الدارجة، فنعول.

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

١. إنه هل تثبت للأفعال - مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلق خطابه بها - أحكام عقلية من حُسن و قُبْح؟ أو إن تثبت قتل: للأفعال حُسن و قُبْح بحسب ذواتها، و لها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وإنما الحُسن ما حُسِنه الشارع و القُبْح ما قُبِحَ، والعمل مطلقاً في حدّ نفسه من دون حكم الشارع ليس حَسَناً و لا قُبِيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصل بين الأشاعرة و المعتزلة، وهو مسألة التحسين و التقبيح العقلين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعبادة الله (تعالى) وغيرها. وإنما سميت العدلية «عدلية» لقولهم بأنه (تعالى) عادل، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحُسن و القُبْح العقلين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبار أنها من المبادئ لمسألتنا الأصولية كما أشرنا

إلى ذلك فيما سبق

٢. إنه بعد فرض القول بأن للأفعال في حدّ أنفسها حسناً وقُبْحاً، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعميم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكّنه، هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي إحدى ثُغَرِ الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الأخباريين^١، وفيها تفصيل من بعضهم^٢ على ما يأتي^٣. وهي أيضاً ليست من مباحث علم الأصول، ولكنها من المبادئ لمسائلنا الأصولية الآتية؛ لأنّه بدون القول بأنّ العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقّق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً ولا يسمى أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سيبي المعالطة التي وقعت لمصهم^٤، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - لا يبقى مجال لهذا النزاع فانتظر توضيح ذلك في محلّه القريب^٥.

٣. إنه بعد فرض أن للأفعال حسناً وقُبْحاً وأنّ العقل يدرك الحسن والقبح، يصحّ أن تنتقل إلى التساؤل عمّا إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحس شيء أو قُبْحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه؟

وهذه هي المسألة الأصولية المعترّية بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر

١. كالمحدثات الاسترآبادي في الفوائد المدنية، والمحدث العراقي في شرح التهذيب، والمحدث البهراني

في الحدائق على ما حكاه عنهم الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١: ١٥-١٧ وراجع الفوائد المدنية

١٢٩-١٣١، والحدائق الناضرة ١: ١٣٢

٢. أي بعض الأصوليين. وهو صاحب الفصول، وبه أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع، و

الترجم بالملازمة الظاهرية، راجع الفصول الفروية: ٢٢٧

٣. يأتي في الصفحة: ٢٤٨ «المبحث الثالث»

٤. كصاحب الفصول والشيخ الأنصاري فإن الظاهر من كتبهما أن الالتزام بالتحسين والتصحيح العقليين غير

الالتزام بتحسين الشارع وتقييحه، عداية الأمر أن أحدهما يرمي الآخر والعق أنهما شيء واحد، فراجع

الفصول الفروية: ٣٣٧، ومطالع الأنظار ٢٣١-٢٣٢.

٥. يأتي في الصفحة ٢٤٦ «توضيح وتقيب».

الملازمة جملة من الأخباريين^١ وبعض الأصوليين كصاحب الفصول^٢.

٤. إنه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لا يذ أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً؟

ومرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح

الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع و ينهى عن الأخذ به.

الثانية. بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية قطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام «إن دين الله لا يصاب بالمعقول»^٣ على تقدير تفسيره بذلك؟ والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه إدراكه وعلمه بأن هذا العمل ينبغي فعله أو تركه، وهو شيء آخر غير أمره ونهيه وإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر، ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

و على كل حال، فإن الكلام في هذه النواحي سيأخذ في مباحث الحق (المقصد الثالث)^٤ وهو النزاع في حجية العقل وعليه، فمن تفرص هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع يواحيه إلى المقصد الثالث.

المبحث الأول: التحسين والتقبيح العقليان

اختلف الناس في حسن الأفعال وقبحها هل بهما عقليان أو شرعيان، بمعنى أن الحاكم بهما هل هو العقل أو الشرع؟

فقال الأشاعرة لا حكم للعمل في حسن الأفعال وقبحها، وليس المحسن والقبيح عائدين

١. مر في التعليقة (١)، من الصفحة السابقة

٢. الأصول الغروية ٣٣٧

٣. عن عبيد بن الحسين عليه السلام قال «إن دين الله لا يصاب بالمعقول المأقصة». مستدرک الوسائل ١٧: ٢٦٢

٤. يأتي في الباب الرابع من المقصد الثالث

إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود سائر أفعال، بل إنَّ ما حُسِّنَ الشارع فهو خَسِرَ وما قُبِّحَ الشارع فهو قَبِيح، فلو عكس الشارع القصبة فحَسُنَ ما قُبِّحَ وقَبِّحَ ما حُسِّنَ لم يكن ممنوعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثلوا لذلك بالسح من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة^١

وقالت العدلية إنَّ للأفعال قِماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو خَسِرٌ في نفسه، ومنها ما هو قَبِيحٌ في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان والشارع لا يأمر إلا بما هو خَسِرٌ، ولا يهيئ إلا عما هو قَبِيح، فالصدق في نفسه خَسِرٌ ولخُسْه أمر الله (تعالى) به، لأنَّه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قَبِيح ولذلك هي الله (معاني) عنه، لأنَّه هي عنه فصار قبيحاً^٢

هذه خلاصة الرأيين واعتد عدم تصحح رأي الطرفين بهذا السار، ولا يزال يُعْطَى غامضة في البحث إذا لم يبينها بوضوح لا يستطيع أن يحكم لأحد الطرفين وهو أمرٌ ضروريٌّ مقدِّمه للمساواة الأصولية، ويوقف وجوب المعرفة عنه فلا بد من سطر البحث بأوسع ممَّا أحدهما على أنفسهما من الاختصار في هذا الكتاب، لأهميته هذا الموضوع من جهة، ولعدم إعطائه حقه من التبيين في كثير الكتب الكلامية والأصولية من جهة أخرى وأكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حرَّره في الجزء الثالث من المنطق عن المصايا المشهورات^٣ فتسبحوا به على ما هنا.

والآن أعفد البحث هنا في أمور:

١. معنى الحسن والقبح و تصوير التباين فيهما

إنَّ الحُسْنَ والقُبْح لا يستعملان بمعنى واحد، بل بهما ثلاثة معاني، فأى هذه المعاني هو

١ راجع شرح المواقف ٨ ١٩٢ شرح المعاصد ١ ٢٨٠ شرح الجريد للقوشقري ٣٣٧

٢ هذا ما ذهب إليه المعتزلة - الذين سبوا أنفسهم بأصحاب العدل - والإمامية راجع شرح تجريد الاعتقاد

«كشف الموائد» ٢ ٣ شرح الباب الحادي عشر: ٢٦ مفتاح الباب ١٥٢

٣ المنطق ٣ ٢٩١ - ٢٩٧

موضوع النزاع؟ فنقول:

أولاً قد يطلق الحُسْنُ والفُحْشُ و يراد بهما تكمال و نقص. ويعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال، فيقال - مثلاً - «العلم حسن، و التعلم حسن»، وبضد ذلك يقال «الجهل قبيح، وإهمال العلم قبيح» ويراد بذلك أن العلم و التعلم كمالٌ للنفس و تطورٌ في وجودها، وأن الجهل و إهمال التعلم نقصان فيها و تأخرٌ في وجودها وكثير من الأخلاق الإنسانية حُشَّها و فُحْشُها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدانة والإنصاف وبحو ذلك إنما حُشَّها، باعتبار أنها كمالٌ للنفس وقوةٌ في وجودها وكذلك أصدادها هيحة؛ لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها و لا ينافي ذلك أنه يقال للأولى «حسنة» وللثانية «هيحة» - عيار معنى آخر من المعنيين الآتيين

وليس للأشعة طاهراً راعٍ في الحس و شبح يهدى بمعنى، بل حملة منهم معترفون بأنهما عميتان^١، لأن هذه من الفصائل البعيتات التي ورادها واقعٌ خارجيٌ تطابقه، على ما سيأتي^٢

ثانياً إنهما قد يطلقان ويراد بهما لملاءمة النفس والمساورة لها. ويعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال و متعلقاتها من عيان وغيرها

فيقال في المتعلقات، «هذا المظر حسنٌ جميل»، «هذا الصوب حسنٌ مطرب»، «هذا المذوق خلونٌ بحسن»... وهكذا

ويقال في الأفعال: «نوم القبلولة حسنٌ»، «الأكل عند الجوع حسنٌ» و «الشرب بعد العطش حسنٌ» وهكذا

و كل هذه الأحكام لأن النفس تلذّ بهذه لأشياء و تدوّقها بملاءمتها لها، وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال «هذا المظر قبيح»، «ولولة النائح قبيحة»، «النوم على الشبع

١ قال في شرح المواقف - بعد ذكر هذا المعنى - «و لا راعٍ في أن هذا بمعنى أمر ثابت للصفاة في أنفسها، و أن مدركه العمل» و قال في شرح المقاصد «و ليس شرع في الحس و القبح بمعنى صفة الكمال و النفس» راجع شرح المواقف ٨، ١٩٢، و شرح المقاصد ٤، ٢٨٢ -

قبيح... وهكذا وكلّ ذلك؛ لأنّ النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فقل: «إلى معنى الملاءمة للنفس وعدمها»، ما شئت فعبر، فإنّ المقصود واحد.

ثم إنّ هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك؛ فإنّ الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألماً، ولكنّه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذّ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً: «حَسَنًا» أو «قبيحاً»، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس، كشرّب الدواء المرّ، ولكنّه باعتبار ما يعقبه من الصّحة والراحة - التي هي أعظمُ ينظر العقل من ذلك الألم الوقتي - يدخل فيما يُستحسن، كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذّ به النفس، كالأكل اللذيذ المصنّ بالصّحة، ولكن باعتبار ما يعقبه - من مرضٍ أعظم من اللذة الوقتيّة - يدخل فيما يُستقبح.

والإنسان يتحارب الطويله و بقوة تميزه المعلي يستطيع أن يصف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثة أصناف. ما يُسحبس، وما يُستقبح، وبالمس له هاتان المزيّتان. ويحصر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة والمنافرة ولو بالطريق إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو^١ عند العمل على ما له من لذة وقتيّة أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الجُزمان في سبيل طلب العلم، أو لجاء، أو للصّحة، أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراهاً لشؤم عواقبها.

و كلّ ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القرشي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يعبر عنهما - أي الحسن والقبح - بالمصلحة و المفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، وقبيح ما فيه مفسدة، وما خلاصهما لا يكون شيئاً منهما»^٢.

وهذا راجع إلى ما ذكرناه، وليس المقصود أنّ للحسن والقبح معنى آخر - بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة - غير معنى الملاءمة والمنافرة، فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون

١ أي ترصع.

٢ شرح التجريد للقرشي ٣٣٨ و هكذا قال أيضاً نسيب الشريف في شرح المواقف ٨: ١٩٢

للملاءمة واستقباح المفردة للمنافرة

و هذا المعنى من الخُسن والقُبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه براع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان،^١ أي مما يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع ومن توهم أن النزاع بين القوم في هذا المعنى، فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم

ثالثاً: أنهما يطلقان ويراد بهما المدح و لُذم، ويقعان وصفاً بهذا المسمى للأفعال الاختيارية فقط ومعنى ذلك أن الخُسن ما سحَقَ فاعلُهُ عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبح ما اسحَقَ عليه فاعلُهُ اللُذم ونُعذِبَ عندهم كافة

وبعبارة أخرى إن الخُسن ما ينبغي فعله عند العقلاء - أي إن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله - والفصح ما يسمى تركه عندهم أي إن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والفتح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فإنها مهمة جداً في الباب.

و هذا المعنى الثالث هو موضوع الرابع^٢ فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وحالفهم العدلية، فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه و مما يجب أن يُعلم هنا أن العقل لو حد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعايير الثلاثة، كالتعلم والجُلم والإحسان، فإنها كمالٌ لنفس، وملائمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند عقلاء

وقد يكون الفعل حسناً بأحد المعايير، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء - مثلاً - فإنه حَسَنٌ بمعنى الملائمة للنفس، و بدد يعوون عنه: «إِنَّهُ عَذَاءٌ لِلرُّوحِ»^٣، وليس حسناً بالمعنى الأول أو الثالث، فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل

١. كما اعترفوا به في كتبهم، أنظر التعليقة رقم (١١) من الصفحة ٢٢٦

٢. كما اعترفوا بذلك. راجع المصادر الواردة في التعليقة رقم (١) من الصفحة: ٢٢٦

٣. كأن هذا التعبير يريد أن يحاول قائله به دعوى أن الغناء كمالٌ للنفس في مساعده وهو مماثلة وإيهام منهم.

وليس كمالاً للنفس. وإن كان هو كمالاً لصوت بما هو صوت، فيدخل في المعنى الأول للحُسن من هذه الجهة؛ ومثله التدجين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات، فإن هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليس كمالاً للنفس ولا ممّا ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢. واقعية الحُسن والقبح في معانيهما و رأي الشعاعرة

إنَّ الحُسن بالمعنى الأوّل - أي الكمال -، وكذا مقابله - أي القبح - أمرٌ واقعيٌّ خارجيٌّ لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه و يعقله، بخلاف الحُسن [والقبح] بالمعنيين الآخرين.

و هذا ما يحتاج إلى التوضيح والتعصيل، فنقول.

١ أمّا الحُسن بمعنى الملائمة، وكذا ما يقابله، فلمس له هي نفسه إزاء في الحسار بعاديه وتحمكى عنه، وإن كان مشوّماً قد يكون أمرٌ خارجيّاً، كاللون والرائحة والطعم و تناسق الأجزاء ونحو ذلك

بل حُسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإنَّ الإنسان هو الذي يتذوّق المصطور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه فيكون حسناً عنده، أو عيّر ملائم فيكون قبيحاً عنده فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسناً عند قوم، قبيحاً عند آخرين وإذا اتفقا في ذوق عام، كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: أنَّ الحُسن - بمعنى الملائم - ليس صفة واقعيّة للأشياء كالكمال، وليس واقعيّة هذه الصفة إلا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوّق و لا مَنْ يشبهه في ذوقه لم يكن للأشياء هي حدّ أنفسها حُسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث^١ في الألوان، إذ يقال: إنها لا واقع لها، بل هي تحصل من انعكاسات أطيايف الضوء على الأجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان

موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقةً حُسام فيها صفات حقيقته هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان إلا طيفاً أو أطيافاً فأكثر تركبت.

و هكذا نقول في حُسْن الأشياء وجمالها بمعنى الملاءمة، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملاءمة هي الأشياء، كالطعم ورائحة وبحو هما، الذي هو كالصفة في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء كما أن بعْثي اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان، ولكن لبسا هما الحُسْن والقُبْح اللذين هما من صفات الأشياء، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح

٢ و أما الحُسْن بمعنى ما يسعى أن يفعل عند العقل، فكذلك يسر له واقعيةً إلا إدراك العقلاء، أو فعل «بطائى آراء العقلاء» والكلام فيه كالكلام في الحُسْن بمعنى الملاءمة و سأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والفتح^١ و على هذا فإن كان عرص الأشعراف من إنكار الحُسْن والقُبْح إنكار واقعهما بهذا المعنى من الواقعيته فهو صحيح، ولكن هذا يعدّ من أقوالهم؛ لأنّه لقّا كانوا يقولون بحسن الأفعال وحبها بعد حكم الشارع فإنّه يعلم منه أنّه ليس عرصهم ذلك؛ لأنّ حكم الشارع لا يحمل لهما واقعةً وحارحية؛ كيف؟ وقد رتبوا على ذلك بأنّ وحب المعرفة والطاعة ليس بمقلي بل شرعيّ وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسأتى تحقيق الحق فيه، وأنهم ليسوا على صواب في ذلك

٣. العقل العملي والنظري

إنّ المراد من العقل - إذ يقولون إنّ لعقل يحكم بحس الشئ أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو «العقل العملي» في مقابل «لعقل النظري».

وليس الاختلاف بين العقنيين إلا باختلاف بين المدركاب، فإن كان المدرك - بالفتح -

١ يأتي في الصفحة ٢٣٤ و ٢٣٥

٢ يأتي في الصفحة ٢٤٣ و ٢٤٤

مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل «حُسن العدل وقُبْح الظلم»، فيستَمي إدراكه «عقلاً عملياً»، وإن كان المدرك مما ينبغي أن يُعلم مثل قولهم: «الكلُّ أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل فيستَمي إدراكه: «عقلاً نظرياً».

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يُترك. وليس للعقل إنشاء بُغْيٍ ورَجْرٍ، ولا أمرٍ ونهي، إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل و فِعْلٍ ما ينبغي؛ إذن، المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي و آراؤه.

و من هنا تعرف أن المراد من العقل المدرك للحس والقبح بالمعنى الأول هو العقل النظري؛ لأن الكمال والنقص مما ينبغي أن يُعَمَّ، لا مما ينبغي أن يُعْمَل. نعم، إذا أدرك العقل كمالَ الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري. أو فعل: «يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري».

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري؛ لأن الملاءمة وعدمها، أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يُعْلَم، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما عُلِم.

و من العجيب ما جاء في جامع السعادات؛ إذ يقول - رثاً على الشيخ الرئيس خربت هذه الصناعة -: «إن مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المُتَقَدِّ المجرى لإشارته»^١.

و هذا منه خروج عن الاصطلاح، وما بدري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والصح للعقل النظري؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدّمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، و للتعبير بين الموارد يسمى تارة: «عملياً» وأخرى «نظرياً»؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل، وتسمية الإرادة عقلاً وضعٌ جديدٌ في اللغة.

٤. اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

إنَّ الإنسان إذا يدرك أنَّ الشيء يبيح فِعْلَهُ فيمدح فاعِلَهُ، أو لا ينبغي فَعْلَهُ فيذمُّ فاعِلَهُ، لا يحصل له الإدراك جزافاً واعباطاً، وهذا شأن كلِّ ممكن حادث، بل لا بدَّ له من سبب؛ وسببه بالاستقراء أحدُ أمور خمسة يذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محلِّ النزاع في مسألة التحسين والتقييح العقليين، فنقول:

الأول: أن يدرك أنَّ هذا الشيء كمالٌ للنفس أو نقصٌ لها، فإنَّ إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه، كما تقدّم قريباً؛ تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثاني: أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها إمّا بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حُسْنَ فِعْلِهِ أو قُبْحَهُ تحصيلاً لمصلحة أو دفعاً للمفسدة. وكلٌّ من هذين الإدراكين - أعنى إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين:

١. أن يكون الإدراك لواقعته حزنيّة خاصّة، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية وهذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأنَّ العمل شأنه إدراك الأمور الكليّة لا الأمور الجزئيّة، بل إمّا يكون إدراك الجزئيّة بقوة الحس أو الواهم أو الخيال، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذمّاً لغايته ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يستمى «عقليّاً»، بل قد يستمى - بالتعبير الحديث - «عاطفياً»؛ لأنَّ سببه تحكيم العاطفة الشخصية، ولا بأس بهذا التعبير.

٢. أن يكون الإدراك لأمرٍ كليٍّ، فيحكم الإنسان بحس العمل لكونه كمالاً للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعيّة، كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنسانيّ فهذا الإدراك إمّا يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء، وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس، كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة

توعته، كالظلم، فقدرك العقل بما هو عقل دلت ويسيع دماً من جميع العقلاء فهذا المدح و
الذم إذا تطابقت عليه آراء جميع العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة السويعيتين، أو
باعتبار ذلك الكمال أو النقص السويعيتين فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع
النزاع، وهو معنى الحسن والقبح العقليين - أي هو محل المعى والإثبات وتسمى هذه
الأحكام العقلية العامة «الآراء المحمودة» و «النأديات الصلاحية». وهي من قسم القضايا
المشهورات التي هي قسم برأيه في مقابلي قضايا ضروريات هذه القضايا غير معدودة
من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس^١ ومنهم الأشعرية، كما سيأتي في دليلهم^٢ و
هذا أوضح ذلك في الجزء الثالث من المنطق في مبادئ القياسات، مرجع^٣

ومن هنا نتضح لكم حتماً أن العقلية - أي يقولون بالحسن والفسح العقليين - يريدون أن
الحسن والفسح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من النأديات الصلاحية،
وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء - أي إن واقعها ذلك - بمعنى حسن
العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى فسح الظلم والجهل أن فاعله
مذموم لديهم^٤

و يكفينا شاهداً على ما نقول - من دحول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصريحة
التي لا واقع لها إلا الشهرة، وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس في
مطلق الإشارات «ومنها الآراء بمسماها بمحمودة و ربما حططناها باسم المشهورة؛ إذ
لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو حنى الإنسان وعقله المجرد و وهمه وحسه
ولم يؤذّب بقول فضايها والاعتراف بها، لم يقص بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو

١. كقطب الدين الرازي في تعليقاته على شرح الإشارات ١، ٢١٩-٢٢٠

٢. يأتي في الصفحة ٢٣٩

٣. المنطق ٣، ٢٩٤-٢٩٦

٤. ولا ينامي هذا أن العلم حسن من جهة أخرى وهي جهة كونه كمالاً للنفس والجهل قبيح لكونه نقصاً -
مه -

حسّه، مثل حُكْمَا بَأَنَّ سَلْبَ مَالِ الْإِنْسَانِ قَبِيحٌ، وَ أَنَّ لِكُذِّبِ قَبِيحٌ لَا يَسْبَغِي أَنْ يُعْذَمَ عَلَيْهِ ^١ وَ هَكَذَا وَافَقَهُ شَارِحُهَا الْعَظِيمُ الْحَوَاجَةُ نَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِي ^٢

الثالث: وَ مِنْ أَسْبَابِ الْحُكْمِ بِالْحُسْنِ وَالْقَبِيحِ «تَحُلُّقُ الْإِنْسَانِي» الْمَوْجُودُ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي أَنْوَاعِهِ، نَحْوُ حُلُقِ لِكْرَمٍ وَاشْتِجَاعَةٍ، فَإِنَّ وَجُودَ هَذَا الْحُلُقِ يَكُونُ سَبْأً لِإِدْرَاكِ أَنَّ أَعْمَالَ الْكِرَمِ - مَثَلًا - مَتَا يَسْبَغِي فَعْدُهَا فَيَمْدَحُ فَاعِلُهَا، وَ أَعْمَالَ الْبَخْلِ مَتَا يَسْبَغِي تَرْكُهَا فَيَذَمُّ فَاعِلُهَا.

وَ هَذَا الْحُكْمُ مِنَ الْعَقْلِ قَدْ لَا يَكُونُ مِنْ جِهَةِ مَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ أَوْ الْمَقْدَةِ الْعَامَّةِ وَ لَا مِنْ جِهَةِ الْكَمَالِ لِلنَفْسِ أَوْ الْفَضْلِ بَلْ يَدْفَعُ الْحُلُقُ لِمَوْجُودٍ

وَإِذَا كَانَ هَذَا الْحُلُقُ عَامًّا بَيْنَ جَمِيعِ الْعُقَلَاءِ، يَكُونُ هَذَا الْحُسْنُ وَالْقَبِيحُ مَشْهُورَيْنِ بَيْنَهُمْ تَتَطَابَقُ عَلَيْهِمَا آرَآؤُهُمْ وَلَكِنْ إِنَّمَا يَدْخُلُ فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ إِذَا كَانَ الْحُلُقُ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى هِيَ كَسَالُ لِلنَفْسِ أَوْ مَصْلَحَةُ عَامَّةٍ تَوْعِيَّتُهُ، فَيَدْعُو ذَلِكَ إِلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَنَحْوِ الرُّجُوعِ فِي هَذَا الْقِسْمِ إِلَى مَا ذَكَرْتُهُ مِنْ «الْحُصْنَاتِ» فِي الْمَنْطِقِ ^٣ لَنَعْرِفَ تَوْحِيدَهُ فَصَاءَ الْحُلُقِ الْإِنْسَانِي بِهَذِهِ الْمَشْهُورَاتِ.

الرابع: وَ مِنْ أَسْبَابِ الْحُكْمِ بِالْحُسْنِ وَالْقَبِيحِ «لَا أَعْمَالَ الْإِنْسَانِي»، نَحْوُ الرِّقَّةِ وَ الرَّحْمَةِ وَالشَّفَقَةِ وَالْحَيَاءِ وَالْأَمْنَةِ وَالْحَمِيَّةَ وَالْعِيْرَ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَعْمَالِ النَّفْسِ الَّتِي لَا يَحِلُّو مِنْهَا إِنْسَانٌ غَالِبًا

هَرَى الْجُمْهُورُ يَحْكُمُ بِقَبِيحِ عَذِيبِ الْحَيَوَانِ ثُبَاعًا لَمَّا هِيَ أَعْرِيرَةٌ مِنَ الرِّقَّةِ وَالْعَطْفِ، وَ الْجُمْهُورُ يَمْدَحُ مَنْ يَعِينُ الضَّعْفَاءَ وَالْمَرَضَى وَيَعْنِي بِرِعَايَةِ الْأَيَامِ وَالْمَجَانِينَ بَلْ الْحَيَوَانَاتِ؛ لِأَنَّهُ مَقْصَدُ الرَّحْمَةِ وَالشَّفَقَةِ وَ يَحْكُمُ بِقَبِيحِ كَشْفِ الْعَوْرَةِ وَالْكَلامِ الْبِذْيِ؛ لِأَنَّهُ مَقْصَدُ الْحَيَاءِ وَ يَمْدَحُ الْمَدَافِعَ عَنِ الْأَهْلِ وَالْمَعْشِيرَةِ وَالْوَطَنِ وَالْأُمَّةِ؛ لِأَنَّهُ مَقْصَدُ الْعِيْرَةِ وَالْحَمِيَّةِ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ نَعْمَةً بَيْنَ النَّاسِ

١ شرح الإشارات ١: ٢١٩-٢٢٠

٢ المصدر السابق

٣ المنطق ٣: ٢٩٦-٢٩٧

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعتد به حُسنًا و قُبْحًا عقليين، بل ينبغي أن يسميها «عاطفيين» أو «انفعاليين». و تسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ «الانفعاليات» ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محلّ سراع مع الأشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام؛ لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه؛ لأنها من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والأديبات الصالحة - على ما سيأتي^١ -، فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل حاق عقل فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء، ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. و لا نقول: إن الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعة مطلقة.

الخامس و من الأسباب «إعادة عند الناس»، كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له، واحترام الصف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الصيف والعادات العامة كثيرة و متنوعة فقد تكون إسماءه شخص بأهل بلد أو قطر أو أمّة، وقد يعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر فحسب لأجل ذلك، القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم. و كما يمدح الناس المحافظين على عادات العامة يذمّون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي، فتراهم يذمّون من يرسل لخبثته إذا اعتادوا خلفها ويذمّون الحليق إذا اعتادوا إرسالها، و تراهم يذمّون من يلبس غير ثعالب عندهم لمحرّد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدّونه مارقاً.

و هذا الحسن والقبح أيضاً ليسا عقليين، بل ينبغي أن يسميّا «عاديّين»؛ لأن منشأهما العادة و تسمى القضايا فيها في عرف لمناطقه «لعاديّات» و لذا لا يدخل أيضاً هذا الحسن والقبح في محلّ النزاع و لا نقول نحن - أيضاً - بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه؛ لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة.

نعم، بعض العادات قد يكون موضوعاً لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لئسه عند الناس، ولكن هذا الحكم لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس في زيتهم على وجه يشير فيهم السخرية و الاشتزاز فيها مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً، وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتمحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً - أنه ليس كلُّ حُسنٍ وقُبْحٍ بالمعنى الثالث موضوعاً لِنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كُنْي، و ما كان سببه إدراك ملامته أو عدمها على نحو كُنْي أيضاً من جهة مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة؛ فإن الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، و هي التي تدعي فيها أن الشارع لابد أن يتابعهم في حكمهم وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع



٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين

إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١. ما هو علّة للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ«الذاتيين»، مثل العدل و الظلم، و العلم والجهل؛ فإنَّ العدل بما هو عدل لا يكون إلاَّ حَسَنًا أبداً، أي إنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لابد أن يُمدح عليه فاعيله عبد العلاء و يعدّ عندهم محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاَّ قبيحاً، أي إنه متى ما صدق عنوان الظلم فإنَّ فاعله مذمومٌ عندهم و يعدّ مسيئاً.

٢. ما هو مقتضى لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ«العرضيين»، مثل تعظيم الصديق و تحقيره، فإنَّ تعظيم الصديق - لو خلّي و نفسه - فهو حَسَنٌ ومدوحٌ عليه، و تحقيره كذلك قبيحٌ لو خلّي و نفسه؛ ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث، بخلاف العدل فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقيرٌ له يجوز أن يكون حَسَنًا

ممدوحاً عليه، كما إذا كان ساجداً، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء
صدق عنوان الظلم .

٣ ما لا عتية له ولا اقتضاء فيه في نفسه بالحسن والقبح أصلاً، وإنما قد يتصف بالحسن
تارة إذا طبق عليه عنوان حسن، كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان
قبيح، كالظلم وقد لا يطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب
- مثلاً - فإنه حسن لذاته، وقبيح بآثاره، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح
و معنى كون الحسن أو القبح ذاتياً أن عنوان المحكوم عليه بأحد هما بما هو في نفسه
و هي حد ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة ادراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى
واسطة في اتصافه بأحد هما .

و معنى كونه مقتضياً لأحدهما أن العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به، بل بتوسط عنوان
آخر، ولكنه - لو حلت وطبقه - كان ذلك تحت عنوان الحسن أو القبيح، ألا يرى معظم
الصدق - لو حلّ و نفسه - يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا
الاعتبار نكون له مصلحة بوعيته عامة، ثم ما لو كان سبباً لهلاك نفس محرمة كان قبيحاً،
لأنه يدخل حينئذ بما هو معظم الصدق تحت عنوان لظلم و لا يخرج عن عنوان كونه
معظيماً للصدق

و كذلك يقال في تحقير الصدق، فإنه - لو حلّ و نفسه - يدخل تحت عنوان لظلم
الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار نكون له مفسدة بوعيته عامة؛ ولو كان سبباً
لجاة نفس محرمة كان حسناً، لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل، و لا يخرج عن
عنوان كونه تحقيراً للصدق

و أما العناوين التي من القسم ثلث هي حد ذاتها لو حلّ و نفسها داخله
تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عتية و لا اقتضاء

و على هذا يتضح معنى العتية والاقتضاء هنا، فإن المراد من العتية أن العنوان بنفسه هو
تمام موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح والمراد من الاقتضاء أن العنوان - لو حلّ و
طبقه - يكون داخلياً فيما هو موضوع لحكم العقل بالحسن أو القبح و ليس المراد من

العلية والاقتضاء ما هو معروف من معاهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد، فإنه من البديهي أنه لا علية ولا اقتضاء لعاوين الأفعال في أحكام عقلاء إلا من باب علية الموضوع لمحموله.

٦. أدلة الطرفين

بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة، ونحن نبحت عن ذلك في عدة مواد، فنقول:

١. إنا ذكرنا أن قصيدة الحسن والقبح من نقضاي المشهورات، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المسطق من أن مشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المعالطه في دليل الأشاعرة، وهو أنهم أدلتهم؛ إذ يقولون،

«لو كانت قصيدة الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القصيدة وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه انسان مع وقوع الاختلاف في الأول» (١).

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي ليُستج نقيض المقدم والجواب عنه، أن المقدمة الأولى - وهي الحمله الشرطية - ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً؛ لأن قصيدة الحُسْن والقُبْح - كما قلنا - من المشهورات، وقضته أن الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينية، فلاملازمة بينهما، وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القصيدة الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما وبين القصيدة الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى، والفارق من وجوه ثلاثة.

الأول: أن الحاكم في قضايا الأدبيات بعقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري

١ التحصيل أن ما ذكر ليس من أدلتهم، فضلاً عن كونه من أهمها، بل هو اضرائص تعرض له ابن ميثم في قواعد المرام ٥ ١، ثم أجاب عنه وتعرض له القوشجي أيضاً بعنوان «اعتراض»، راجع شرح التجريد للقوشجي ٢٣٩.

الثاني - أنَّ القضية التأديبية لا واقع لها، لا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجي

الثالث أنَّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلُّ عاقلٍ لو خَلِيَ ونَفَسَه، ولم يتأدَّب بقولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني، وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصوُّر طرفيها في الحكم، فإنَّه لا بدَّ ألا يشكَّ عاقل في الحكم بها لأوَّل وهلة.

٢ و من أدلتهم على إنكار الخُش و لُقُح العقليين أن قالوا إنه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باحلاف و حو و الاعتبارات، كالصدق؛ إذ يكون مرَّةً ممدوحاً عليه وأخرى مدموماً عليه إذا كان فيه صررٌ كبيرٌ. وكذلك الكذب بالعكس يكون [مرَّةً] مدموماً عليه و [أخرى] ممدوحاً عنه إذا كان فيه نفعٌ كبيرٌ، كالضرب والقيام والقعود و نحوها ممَّا يختلف حسنه و قبحه^١.

والجواب عن هذا الدليل و أنساه يظهر ممَّا ذكرناه من أنَّ حُسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف؛ فإنَّ العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي إنه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، و مادام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم

و أمَّا ما كان غرضياً فإنه يختلف بانوحوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق إن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، و إن دخل تحت عنوان لظلم كان قبيحاً. وكذلك الكذب و ما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة أنَّ العدلية لا يقولون بأنَّ جميع الأشياء لا بدَّ أن تنصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتَّى يلزم ما ذكر من الإشكال

٣. وقد استدلَّ العدلية على مذهبهم بما خلاصته «أنَّه من المعلوم ضرورةً حسنُ الإحسان و قبح الظلم عند كلِّ عاقل من غير اعتبار شرع، فإنَّ ذلك يدركه حتَّى منكر الشرائع»^٢

١. شرح المقاصد ٤: ٢٨٤؛ شرح التحرير للقوشجي ٢٣٩.

٢. كشف المراد، ٣٠٢، مفتاح الباب: ١٥٢.

وأجيب عنه بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملازمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وثمنا بالمعنى المتنازع فيه فإننا لا نسلم جزم العقلاء بد^١ ونحن نقول إن من يدعي ضرورة حكم بعقلاء يخش الإحسان وفتح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لماعيل الإحسان ودمهم لفاعيل الظلم ولا شك في أن هذا المدح والدم من العقلاء ضروريان لتواريهما عن جميع الناس، ومكرهما مكايير، والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للمعادل، وملازمة له لمصلحة النوع الإنساني وبقائه، وشعورهم بنقص الظلم، ومساقرته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه.

٤. واستدل العدلية أيضاً بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع^٢.

وقد صور بعضهم^٣ هذه الملازمة على النحو الآتي:

إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون خساً إلا متذخ مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً إلا إذا دم الفاعل عليه ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعيل الأمور به ودم فاعيل المنهي عنه، إلا إذا كان ذلك واجباً عقلاً؟ فتوقف خشن الأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

ثم لو ثبت أن الشارع متذخ فاعيل الأمور به ودم فاعيل المنهي عنه، والمفروض أن متذخ الشارع ثوابه ودمه عقاب، فمن أين يعرف أنه صادق في مدحه وذمّه، إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه؟ فيتوقف ثبوت الخشن والقبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد أجاب بعض الأشاعرة^٤ عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء خساً أن يتعلق

١. هكذا أجاب عنه التفتازاني في شرح المقاصد ٤، ٢٩٦.

٢. كشف المراد: ٣٠٣.

٣. كالحكيم السهروردي في شرح الأسماء الحسنى ٣٧١ وصورها أين يثبت على النحو الآخر، كما صورها العلامة على النحو الثالث، فراجع قواعد المرام، ١٠٦، وكشف المراد: ٣٠٣.

٤. وهو التفتازاني في شرح المقاصد ٤، ٢٩٢، والقوشجي في شرح التجريد، ٣٤٠.

به الأمر، وهي كونه فيجها أن يتعلق به النهي - حسب الفرض -، [وهما] ثابتان وجداناً، ولا حاجة إلى فرض ثبوت مذهب وذم من الشارع

و هذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى و مصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يحب المدح والندم عقلاً، لأنهما واجبان في تصاف لشيء بالحسن والقبح، ولمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يحيان عقلاً، لأنهما غير حيين في الحسن والقبح والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول

إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة لأوامر والنواهي الشرعية، وكذلك وجوب المعرفة و هذا الوجوب عند الأشعرية وحوث شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم من أين يثبت هذا الوجوب؟ لابد أن ثبت بأمر من شارع، فنقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم من أين تحب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عملاً فهو المطلوب، وإن كان شرعاً أصلاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة، فنقل الكلام إليه و هكذا نحصى إلى غير النهاية، ولانقف حتى نتهي إلى طاعة وحوثها عملي لا يوقف على أمر الشارع، و هو المطلوب

بل ثبوت اشتراك من أصلها يوقف على تحسين والتعيب العقليين، ولو كان ثبوتهما من طريق شرعي، لاستحال ثبوتها، لأننا نقل بكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية

والنتيجة أن ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتهما عقلاً.

المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأفعال، فقد نسبت بعضهم^١ إلى جماعة

١ لم أعثر على من نسب إليهم صريحاً قال الشيخ الأصبهاني في مرائد الأصول ١ ١٥ «ويُسبب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على التصحاح من انعدامات العقيدة القطعية غير الضرورية»

من الأخباريين^١ - على ما يظهر من كلمات بعضهم^٢ - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح، فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل والشيء الثابت قطعاً عندهم على الإجمال بقول بعدم حواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية وقد فُسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة^٣ خُصصت اختلاف عبارات الباحثين منهم

١. إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل - بكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع. و هذه هي المسألة الآتية في «المبحث الثالث»

٣ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل و ثبوت الملازمة - إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، و مرجع ذلك إلى إنكار حجّية العقل. و سيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة).

و عليه، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له؛ لأنه قد عُدَّ^٤ أنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المسارع فيه مع الأشاعرة - وهو المعنى الثالث - إلا إدراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن

→ بل قال المحقق الحراساني «و هو سب إلى بعض لأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية». إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه السب. بل تشهد بكديها كفاية الأصول ٢١١

١ منهم المحدثات الاشتراكية والمحدثات الجرائري و محدثات الحراني على ما في صرائد الأصول ١ ١٥-١٩، و مطارح الأنظار ٢٣٢

٢ راجع كلمات جمال المحققين والسيد الصدر مقولاً عنهما في مطارح الأنظار ٢٣٢. وكلمات السيد الأمين في القوائد المدسية ١٢٩ و ١٣١

٣ سيأتي أن هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما ذهب به رأي صاحب الفصول، الآتي. وهو إنكار العقل لملاكات الأحكام الشرعية وهو وجهٌ وجيهٌ سيأتي بيانه وتأييده. وبه محل عمدة الرافع ويقع التصالح بين الطرفين. - ص ١٥٠ -

٤. تقدّم في الصفحة ٢٢٩ و ٢٣١

وَدَمَّ قَاعِلُ الْقَبِيحِ عَلَى مَا أَوْضَعْنَاهُ فِيمَا سَبَقَ

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبیح بهما بمعنى فهو اعتراف بإدراك العقل، ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبیح و بين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه

نعم، إذا فُسِّروا الحسن والقبیح بالمعنيين لأولين حار هذا التفكيك و لكنهما ليسا موضعاً لمزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البان بعدما قدمناه في المبحث الأول

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع

و معنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يدرم عقلاً أن يحكم الشرع على طبعه؟

و هذه هي المسألة الأصولية التي يحضر عنها و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها وقد قلنا سابقاً^١ إن الأخباريين فسروا كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة المقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمة وأما الأصوليون فقد أنكروا منهم صاحب الفصول^٢، ولم يعرف له موافقاً وسببني توجيه كلامه و كلام الأخباريين^٣

والحق أن الملازمة ثابتة عقلاً، فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي إنه إذا تطابق آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء أو لما فيه من حفظ الطام و بقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإن لحكم هذا يكون بادئ رأي الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنه منهم بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل - بل حائق العقل - كسائر العقلاء، لا بد أن يحكم بما يحكمون ولو فرضاً أنه لم يشاركهم في حكمهم، لما كان ذلك الحكم بادئ رأي الجميع، وهذا خلاف لفرص.

١. تقدم في الصفحة ٢٤٣

٢. الفصول الفروية ٢٣٧

٣. يأتي في الصفحة ٢٤٦ «توضيح و تعقيب».

و بعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى، وهي أنه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل، كقوله (تعالى): ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^١ فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي - أي إنه أمر منه بما هو مولى - أو إنه أمر إرشادي، أي إنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي إنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى: إن التراع هنا في أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي - وهذا معنى أنه مولوي - أو أنه أمر تأكيدى، وهو معنى أنه إرشادي؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولعمراً، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و عليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر هي موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم، لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء الفقهاء هو استحقاق المدح والذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو أنه يلزم منه ذلك بل هو عينه^٢ ولكن لا يدرك ذلك كل أحد، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد إلى العمل إلا للأغداد^٣ من ساس، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى، المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده؛ فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على

١ النساء (٤) الآية ٥٩؛ المائدة (٥) الآية ٩٢، النور (٢٤) الآية ٥١، محمد (٤٧) الآية ٣٣؛ الشعاب (٦٤) الآية ١٢.

٢ الحق - كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب. بمعنى أن المراد من المدح ما يعطى الثواب، لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعطى العقاب، لأن المراد به مكافأة بالشر ولذا قالوا: وإن مدح الشارع نوابه، وذمّه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى - معناه (ع) -.

٣ وفي «س»: للأوحد.

الأمر المولوي، إلا إذا لم منه مُحال التسلسل، كالأمر بالطاعة والأمر بالمعروف؛ بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً؛ لأنه لا يترتب على موافقته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

توضيح و تعقيب

والحق أن الالتزام بالتحسين و تنقيح العقدين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تنقيحه، وفقاً لحكم العقلاء؛ لأنه من جعلهم لا أنهم شيان أحدهما يلزم الآخر، وإن توهم ذلك بعضهم.^١

ولذا يرى أكثر الأصوليين و الكلاميين أنه يعنونهما مسائلين بعنوانين، بل لم يُعنونا إلا مسألة واحدة هي مسألة «التحسين والتفسيق العقليين».

وعليه، فالاوحد للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتفسيق وأما نحن فإبنا جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللعلاف اندي ومع فيها تتوهم التعمك.

و من العجيب ما عن صاحب الفصول^٢ من إنكاره للملازمة، مع قوله بالتحسين والتفسيق العقليين^٣. وكأنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدمة ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتفسيق، وأن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

ولكن نحن قدما إن فصايا التحسين والتفسيق هي لفصايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء، و هي يادئ رأي الجميع، و في مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان - ولو سم تطابق عليه الآراء، أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء - يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقاً^٤ أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب المادة أو الانفعال و

١ كصاحب الفصول والشيخ الأنصاري في مع «المصوب المروية» ٣٢٧، ومطامح الأنظار ٢٣٦-٢٣٢.

٢ المصوب المروية ٣٢٧.

٣. تقدم في الصفحة ٢٣٥ - ٢٣٦.

نحوهما، و ما يدركه لا من سبب عام للجميع، لا يدخل في موضوع مسألتنا.
و نزيد هذا بياناً و توضيحاً هنا، فنقول:

إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية - لني هي نفسها ملاكات أحكام الشارع -
لا تندرج تحت ضابط نحن يدركه بعقولنا؛ إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح
العمومية المبنية عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية
- مآطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقلية.

و على هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية،
فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك
المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء؛ فإنه - أعني العقل
- لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل،
إذ يتحمل أن هناك ما هو مآط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعاً يمنع
من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان كما أدركه مقتضياً لحكم الشارع.

و لأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل؛ وإلى هذا
يرمى قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعَقْلِ»؛^١ و لأجل هذا أيضاً نحن
لنعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام

و على هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول و الأخباريون من الملازمة هي
الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي
تطابقت عليها آراء العقلاء - بما هم عقلاء - فإن إنكارهم في محلّه، وهم على حق فيه،
لا نزاع لنا معهم فيه، ولكن هذا أمرٌ أجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات
العقلية، وإن كان ما أنكروه هو مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر

١ لم ينقل هذا الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام في مصدر الحديث بل روى عنه آية الله عليه السلام قال: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ
لَا يَصَابُ بِالْعَقْلِ» أو «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْقِيَاسِ». راجع بحار الأنوار ٢: ٣٠٣ و ٢٦ و ٣٣.

نعم، روي عن الإمام السجاد عليه السلام من الحسين عليه السلام أنه قال: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ».

من بعض تعبيراتهم^١ - فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.
و على هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين و صاحب الفصول
بما يتفق ما أوضحناه، ولعلّه لا يابأء بعض كلامهم^٢.

تمرينات (٣٣)

١. بيّن الأمور الأربعة المتلاحقة التي هي المحوثة عنها في المستقلات العقلية.
٢. اذكر معاني الخس و الفج تفصيلاً، و بيّن المعنى الذي هو موضوع النزاع.
٣. ما واقعية الحسن و الفج في معانيه؟ هل لها إدراك و نطاق في الخارج أم لا؟
٤. ما الفرق بين العقل العملي و العقل النظري؟
٥. اذكر أسس حكم العقل العملي بالحسن و الفج و بيّن أيّهما يدخل في محل النزاع في مسألة التحسين و التفتيح العقليين؟
٦. ما الفرق بين الحسن و الفج الدائرين و الخس و الفج العرصيين؟ مثل لكلّ منهما.
٧. ما هو رأي الأشاعرة في الخس و الفج؟ وما هو رأي العدلية؟
٨. ما هي أدلة الأشاعرة؟ وما الجواب عنها؟
٩. ما هي أدلة العدلية؟
١٠. هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن و الفج مستقلاً أو لا؟
١١. إذا حكم العقل بخس شيء أو فجّه من يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟ اذكر أقوال العلماء، و بيّن دليل ثبوت الملازمة.
١٢. لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل، هل هذا الأمر أمر مولوي أو أمر إرشادي؟
١٣. كيف يقع التصالح بين منكري الملازمة و مثبتيها؟

١. كقول السيد الأمين: «إن تمسكنا بكلامهم ~~في~~ فقد غصصنا من الخطأ، و إن تمسكنا بعيرهم لم نقصم منه»

الفوائد المدنية ١٣١

و كذلك قول المحدث البحراني «لا مدخل للعمل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات و غيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم لقصور عقل المذكور عن الاطلاع عليها». المحدث في الناضرة

١٣٢ ١

فانظروا من هذه التعبيرات - بإطلاقها - ن ما أنكروه هو معنى الملازمة

٢. كقول آخر للسيد الأمين: «الأول في ابطال...»، و قول آخر له «و أنت إذا تأملت...». الفوائد المدنية ٣

١٣١

الباب الثاني

غير المستقلات العقلية

تمهيد

سبق أن قلنا إن المراد من «غير المستقلات العقلية» هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي^١ في إحدى مقدماتي القياس و هي الصغرى، والمقدمة الأخرى - وهي الكبرى -.

الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر، مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً وبين وجوب المقدمة شرعاً.

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث و صارت موضعاً للنزاع، ونحن ذكرونا هنا أهم هذه المواضع في مسائل:

المسألة الأولى: الإجزاء^٢

تصدير

لا شك في أن المكلف إذا أتى بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أي أتى

١. «يستعين بحكم شرعي» ولم يقل: «المقدمة الشرعية» لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الإجزاء فإن صغرى مسألة الإجزاء هكذا «هذا الفصل يبين بالأمور به شرعاً» والحكم بأن الفعل إتيان بالأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي وهو الأمر المفروض ثبوته - منه -.

٢. الإجزاء، مصدر «أجزأ» أي أغنى عنه وقام مقامه. - منه -.

بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجراء و الشرائط، شرعية أو عقلية - فإن هذا الفعل منه يُعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختياريّاً واقعياً، أو اضطراريّاً، أو ظاهريّاً و ليس في هذا خلاف، أو لا يمكن أن يقع فيه الخلاف. وكذا لا شك و لا خلاف في أن هذا لامتنال على تلك الصفة يجري و يُكتفى به عن امتثال آخر؛ لأن المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. و كفى!

و حينئذٍ، يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه، و انتهى أمده، و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه؛ لانتهاء أمده دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلا إذا جوزنا المُحال، و هو حصول المعلول بلا علة.^١

١. أي بعد حصول الداعي إلى صدور ذلك الأمر

٢. و إذا صح أن يقال شيء في هذا الباب فليس في أجزاء الساتر به والاكتفاء بامتنال الأمر، فإن هذا مظهر كما قد في المتن، وإنما الذي يصح أن يقال و يبحث عنه ففي حوار الامتنال مرة أخرى بدلاً عن الامتنال الأول على وجه يلحق الامتنال الأول و يُكتفى بالتالي و هو خارج عن مسأله الإجراء، و يعتبر عنه في لسان الأصوليين قولهم: «تبدل الامتنال بالامتنال».

و قد يتصور الطالب أن هذا لا مانع منه عملاً، بأن يتصور أن هناك حالة منتظرة بعد الامتنال الأول، بمعنى أن تتصور أن العرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتنال الأول فلا يسقط عنه الأمر، بل يبقى مجال لامتناله تالياً، لا سيما إذا كان الامتنال الثاني أصلاً و يسد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهرة، مثل ما ورد في باب إعادة من صلى فردى عند حضور الجماعة «إن الله (تعالى) يختار أحبهما إليه».*

و الحق، عدم جواز تبديل لامتنال بامتنال آخر لأن الإتيان بالمأمور به بحدوده و قيوده، علة تامة لحصول العرض، فلا يبقى حالة منتظرة بعد الامتنال الأول، فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قد في المتن. أما ما ورد في حوار ذلك فيحمل على استحباب إعادة بأمر آخر ندي و يسمى أن يحمل قوله ﷺ «يختار أحبهما إليه» على أن المراد بختار ذلك في مبدء عطاء الثوب و الآخر، لا في مقدم امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة و أن الامتنال يقع بالتالي، - منه ﷺ -.

* عن أبي بصير، قال: قال لأبي عبد الله ﷺ: «صليت ثم أدخل المسجد فقام الصلاة، وقد صليت، فقال ﷺ: «صل معهم يختار الله

أحبهما إليه». وسأل فضيلة ٥: ٤٥٦، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠

وإنما وقع الخلاف - أو يمكن أن يقع - هي مسألة الإجراء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمتثل له المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به، و أمر ثانوي إما اضطراري في صورة تعذر الأول، وإما ظاهري في صورة الجهل بالأول؛ فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع، صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول، وإحرازه عنه إعادة في الوقت وقضاء في خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة: «مسألة الإجزاء»

وحقيقتها هي البحث عن ثبوت الملازمة - عقلاً - بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين الإجراء والاكتماء به عن امتثال الأمر الأولي الاختياري الواقعي.

وقد عثر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه بمعنى الإجراء أو لا يقتضي؟»^١

والمراد من «الانقضاء» هي كلامه لا انقضاء بمعنى العلية والتأثير، أي إنه هل يلزم - عقلاً - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداة وقضاء؟

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية^٢ ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ^٣، لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة البعديّة.

وعلياً أن يعقد البحث في مقامين الأول في إجراء المأمور به بالأمر الاضطراري، الثاني: في إجراء المأمور به بالأمر الظاهري:

١ كفاية الأصول ١٠٤

٢ لا بد من الكشف والدلالة

٣ وهو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر، سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما راجع الصفحة ٢١٩

٤ كما جعلها أكثر الأصوليين من باب مباحث الألفاظ راجع الأصول المعروفة ١ ١١٦، المقدم ١١٢، ٢١٢، مراجع

الأحكام والأصول: ١٦٦، كفاية الأصول ١٠٤

المقام الأول: الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تحتص بحال الضرورات و تعذر لمستأل الأوامر الأولية أو بحال العرج في امتثالها، مثل التيمم، ووضوء الجبيرة و غسلها، و صلاة العاجز عن القيام أو القعود، و صلاة الغريق.

و لاشك في أن الاضطرار ترتفع به فعمية التكيف؛ لأن الله (تعالى) لا يكلف نفساً إلا وسعها و قد ورد في الحديث انسوي ﷺ المشهور الصحيح: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ»^١.

غير أن الشارع المقدس - حرصاً على بعض العبادات لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال^٢ - أمر عباده بالاستعانة عما اضطرزوا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمس - مثلاً - بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، و قد جاء في الحديث: «يَكْفِيكَ عَشْرَ بَيْنِينَ»^٣ و أمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء و الغسل^٤. و أمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام^٥ و هكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الأمر الأولي الاختياري، أو في حال العرج في امتثاله.

و لاشك في أن هذه الأوامر الاضطرورية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة، كالأوامر الأولية، و قد تسمى «الأوامر الثانوية» تنبيهاً على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف، و إذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال، و سقط عنه التكليف بها.

١ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال قال رسول الله ﷺ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْحَطَأِ وَالنِّسْيَانِ، وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يَطِيقُونَ، وَ مَا اضْطَرُّوا بِهِ» «الحصائل ٢ ٤١٧، التوحيد ٣٥٣.

٢ كما في الوسائل ٩: ٢٧، الباب ١٩ من أبواب الإحرام، الحديث ١

٣ قال رسول الله ﷺ لأبي ذر: «يَا أَبَا ذَرٍّ يَكْفِيكَ صَحِيدٌ عَشْرَ سِنِينَ» الوسائل ٢ ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢

٤ الوسائل ١: ٣٢٦-٣٢٨، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء

٥ الوسائل ٤: ٦٨٩، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١، ٢، ٨، ١٣، ١٨

و لكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الإضطرارية الثانوية و رجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار، فهل يجبرته ما كان قد أتى به في حال الإضطرار، أو لا يجبرته، بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت أداءً إذا كان ارتفاع الإضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار^١ أو إعادته خارج الوقت قضاءً إذا كان ارتفاع الإضطرار بعد الوقت؟

إن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً.^٢

غير أن إطباقهم على القول بالإجراء ليس مستنداً إلى دعوى أن البديهة العقلية تقضي به؛ لأنه هنا يمكن تصور عدم الإجراء بلامعذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري وبين الإجزاء به من الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك أنه لا إشكال في أن المأني به في حال الإضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه ولا شك في أن العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الصلوة؛ تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه؛ بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها. والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة «أن الإتيان بالناقص بالنظر الأولى متى [لا] يقتضي عقلاً الإجزاء عن الكامل».

فلا بد أن يكون دهاب الفقهاء إلى الإجراء لسر هناك؛ إما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وإما لغير ذلك من الأسباب، فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة يصلح أن يكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء

١ لأنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزى؟! وإن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال المذر في الوقت حتى يتصور الأداء. - منه -

٢. انظر جواهر الكلام ٥: ٢٢٣ - ٢٢٥

نذكرها كلها.

١. إنه من المعلوم أنَّ الأحكام الواردة في حال الاضطراب واردة للتخفيف على المكلفين، والتوسعة عليهم في تحصيل مصلح التكاليف الأصلية الأولية ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^١.

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثاباً بالقضاء أو الأداء، وإن كان الناقص لا يسدُّ مسدَّ الكامل في تحصيل مصلحته لمرمة.

٢. إنَّ أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرابية مطلقة، مثل قوله (تعالى): ﴿لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^٢ أي إنَّ ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وأنَّ التكليف محصور فيه وليس وراءه تكليف آخر، فلو أنَّ الأداء أو القضاء واجب أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك وإذ لم يبين ذلك علم أنَّ الناقص يحزى عن أداء الكامل أداءً وقضاءً، لا سيما مع ورود مثل قوله ﷺ: «إِنَّ التُّرَابَ يَكْفِيكَ عَشْرَ سَبْعِينَ»^٣.

٣. إنَّ القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الموت، ويمكن أن يقال: «إنَّه لا يصدق الموت في المقام؛ لأنَّ القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء». وعلى هذا التقدير، لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمراً فقد يقال: «إنَّه لا يصدق بالسبب إليه موت فريضة، إذ لا فريضة».

وأما الأداء فإنه يعرض فيما يجوز البدر به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرص - إلى فعل الناقص في الأرملة الأولى من الوقت، ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

٤. إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أنَّ وجوبهما لم ينه

١ البقرة (٢) الآية ١٨٥

٢ النساء (٤) الآية ٤٣، المائدة (٥) الآية ٦

٣ هذا مفاد الحديث. وتقدم منه في التصيقة (٣) من الصفحة: ٢٥٦.

بإطلاق ونحوه، فإن هذا شكٌ هي أصل التكليف و هي مثله، تجري أصالة البراءة القاصية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سرٌ حكم الفقهاء بالإجزاء قضاءً أو أداءً، والقول بالإجزاء - على هذا - أمرٌ لا مفرَّ منه و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني، الأمر الظاهري

تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان أحدهما ما تقدم في أوائل الجزء الأول^١ و هو المقابل للحكم الواقعي، و إن كان الواقعي مستنداً من أدلة الاحتياطية الطنية، فيعترض الظاهري بما ثبت بالأصول العملية و ناهيها كل حكم ثبت طاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثاني في علم الله (عالي)، فمثل الحكم الثابت بالأمارات و الأصول معاً، فكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول

و هذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري ما نصّته الأصل أو الأمانة

ثم إنه لا شك في أن الأمر الواقعي في موردَي الأصل و الأمانة غيرٌ مستقرٌ على المكلف - بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العلم بالأمانة و الأصل لو اتفق مخالفتها له^٢؛ لأنه من الواضح أن كل تكليف غير واصلٍ إلى تكلف بعد الفحص و اليأس غيرٌ مستقرٌ عليه؛ ضرورة أن التكليف إنما يتجر بوصوله بأي نحوٍ من أنحاء الوصول، و لو بالعلم الإجمالي

هذا كله لا كلام فيه، و سيأتي في مباحث بحثة تفصيل الحديث عنه^٣، و إنما الذي

١ تقدم في مدخل الكتاب، الصفحة ٢٠

٢ أي للواقع

٣، يأتي في مقدمة المقصد الثالث، سيبحث ٨ «مواظ على حجة الأمارات»

يَحْسَنُ أَنْ نَبْحَثَ عَنْهُ هُنَا فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ أَنَّ الْأَمْرَ الْوَاقِعِيَّ الْمَجْهُولَ لَوْ انْكَشَفَ فِيهِ بَعْدَ ذَلِكَ خَطَأُ الْأَمَارَةِ أَوْ الْأَصْلِ، وَقَدْ عَمِلَ الْمَكْلَفُ - حَسَبَ الْفَرْضِ - عَلَى خِلَافِهِ اتِّبَاعاً لِلْأَمَارَةِ الْخَاطِئَةِ أَوْ الْأَصْلِ الْمُخَالَفِ لِلْوَاقِعِ، فَهَلْ يَجِبُ عَلَى الْمَكْلَفِ امْتِنَالُ الْأَمْرِ الْوَاقِعِيِّ فِي الْوَقْتِ أَدَاءً وَفِي حَارِجِ الْوَقْتِ قَضَاءً، أَوْ أَنَّهُ لَا يَحِبُّ شَيْءٌ عَلَيْهِ بَلْ يَجْزِي مَا أَتَى بِهِ عَلَى طَبَقِ الْأَمَارَةِ أَوْ الْأَصْلِ وَيَكْتَفِي بِهِ؟

ثُمَّ إِنَّ الْعَمَلَ عَلَى خِلَافِ الْوَاقِعِ - كَمَا سَبَقَ - تَارَةٌ يَكُونُ بِالْأَمَارَةِ وَآخَرَى بِالْأَصْلِ. ثُمَّ الْانْكَشَافُ عَلَى نَحْوِ انْكَشَافٍ عَلَى نَحْوِ الْيَقِينِ، وَانْكَشَافٌ بِمَقْتَضَى حُجَّةٍ مُعْتَرِةٍ. فَهَذِهِ أَرْبَعُ صُورٍ.

وَلَاخْتِلَافُ الْبَحْثِ فِي هَذِهِ الصُّورِ مَعَ تَفَاقٍ صَوْرَتَيْنِ مِنْهَا فِي الْحُكْمِ - وَهُمَا صَوْرَتَا الْانْكَشَافِ بِحُجَّةٍ مُعْتَرِةٍ مَعَ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْأَمَارَةِ وَمَعَ الْعَمَلِ بِمَقْتَضَى الْأَصْلِ - نَعْقِدُ الْبَحْثَ فِي ثَلَاثِ مَسَائِلَ:

(١)

١ الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يلجأ

إِنَّ قِيَامَ الْأَمَارَةِ تَارَةً يَكُونُ فِي الْأَحْكَامِ، كَقِيَامِ الْأَمَارَةِ عَلَى وَجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، وَآخَرَى فِي الْمَوْضُوعَاتِ، كَقِيَامِ الْبَيْتَةِ عَلَى طَهَارَةٍ ثَوْبٍ صَلَوَى بِهِ، أَوْ مَاءٍ تَوَضُّأً مِنْهُ، ثُمَّ بَانَتْ نَجَاسَتُهُ.

وَالْمَعْرُوفُ عِنْدَ الْإِمَامِيَّةِ عَدَمُ الْإِجْرَاءِ مُطْلَقاً، فِي الْأَحْكَامِ وَالْمَوْضُوعَاتِ^١.

أَمَّا فِي «الْأَحْكَامِ»: فَلَأَجْلِ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى مَذْهَبِ التَّخْطِئَةِ^٢، أَيْ إِنَّ الْمُجْتَهِدَ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ؛ لِأَنَّ لِلَّهِ (تَعَالَى) أَحْكَاماً ثَابِتَةً فِي الْوَاقِعِ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ، أَيْ إِنَّ

١ اعلم أَنَّ الْمَسْئُوبَ إِلَى الْفَقْهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ إِلَى عَصْرِ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ هُوَ الْإِجْرَاءُ فِي الْأَمَارَاتِ، كَمَا فِي نَهَايَةِ الْأَصُولِ: ١٢٩ وَالْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْمُتَأَخِّرِينَ هُوَ عَدَمُ الْإِجْرَاءِ فِي الْأَمَارَاتِ، رَاجِعَ مَطَارِحُ الْأَنْظَارِ، ٢٣، وَكُتَابَةُ الْأَصُولِ ١١١، وَقَوَالِدُ الْأَصُولِ ١ ٢٤٦ - ٢٥٥، وَنَهَايَةُ الْأَفْكَارِ ١ ٢٤٣، وَسَنَاهِجُ الْوَصُولِ ١ ٣١٥، وَالمُحَاضِرَاتُ ٢ ٢٥٨ وَ ٢٩٠ وَحَالَهُمُ السَّيِّدُ بَرْدَجَرْدِي وَقَالَ بِالْإِجْرَاءِ، رَاجِعَ نَهَايَةِ الْأَصُولِ، ١٢٩.

٢. نَقَلَ الْإِتِّفَاقُ الْمُحَقِّقُ الْخُرَاسَانِيُّ فِي نَهَايَةِ الْأَصُولِ: ٥٥٣.

الجاهل مكلفٌ بها كالعالم، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر^١ حين جهله، وإنما يكون معذوراً في المخالفة لو تفقت له باتباع الأمانة؛ إذ لا تكون الأمانة عندهم إلا طريقاً محضاً لتحقيق الواقع.

و مع انكشاف الخطأ لا يبقى مجالٌ للعدر، بل يتنجّر الواقع حينئذٍ في حقّه من دون أن يكون قد جاء بشيءٍ يسدّ مسدّه و يغني عنه

و لا يصحّ القول بالإجراء إلا إذا قلنا: إنه بقيام الأمانة على وجوب شيءٍ تحدث فيه مصلحةٌ ملزمةٌ على أن تكون هذه المصلحة رافيةً بمصلحة الواقع، يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمانة مأخوذةً على نحو الموضوعية للحكم؛ ضرورةً أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمانة محرراً عن الواقع؛ لأنه قد أنى بما يسدّ مسدّه، و يغني عنه في تحقيق مصلحة الواقع.

و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة^٢، أي إن أحكام الله (تعالى) تابعة لأراء المجتهدين و إن كانت به أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فإنه يكون - عليه - كلّ رأي أدّى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله (تعالى) على طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد أحصاه الإمامية على بطلانه^٣، وسيأتي البحث عنه في «مباحث الحجة»^٤.

و أمّا القول بالمصلحة السلوكية - أي إن نفس متابعة الأمانة فيها مصلحة ملزمة

١ الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فحصه بعثر و يقابله المقصر، وهو بمكسه و لأحكام منجزة بالنسبة إلى المقصر لحصول العلم الإجمالي بها عنه، و العلم منجّر للأحكام و إن كان إجمالياً فلا يكون معذوراً بل الاحتمال وحده باسسية إليه يكون منجراً و سيأتي البحث عن ذلك في «مباحث الحجة» - عليه - .

٢ نسب القول بالتصويب إلى المعتزلة و أبي الحسن الأشعري في كتاب إرشاد الضعول ٢٦١، و نسب إلى الأشعري و القاضي أبي بكر الباقلاني و جمهور المتكلمين من الأشاعرة و المعتزلة في كتاب نهاية السؤل ٥٦٠ و ما ذكره المصنف في المتن هو التصويب المنسوب إلى المعتزلة من أن أحكام الله (تعالى) تابعة لرأي المجتهد و إن كانت هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها و أن التصويب المنسوب إلى الأشاعرة هو أن يبرهن أن لأحكام ثابتاً في نفسه، بل الله (تعالى) يشرع أحكامه على طبق ما أدّى إليه رأي المجتهد

٣ كما في كفاية الأصول: ٥٢٥

٤ يأتي في مقدمة المقصد الثالث، المبحث ١٤ «المصلحة السلوكية»

يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وير لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدت الأمانة إلى وجوبه^١ - فهذا قول لبعض الإمامية^٢ لتصحيح جعل الطرق و الأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله (تعالى).^٣ و لكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الإجزاء أيضاً؛ لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه توضيح ذلك أن المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأمانة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع؛ فإنه قد فوّت عليه الواقع، فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمانة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدّر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر. و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم يُفُتْ من مصلحة الواقع إلا مصلحة فصيحة أول الوقت، و عند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم يُفُتْ إلا مصلحة الوقت أمّا مصلحة أصل الفعل فلم يفُتْ من المكلف، لا إمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يُتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء؟

و أمّا في «الموضوعات»^٤، فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأمانة فيها قد أخذت على نحو «الطريقة»^٥، كماعدة اليد، وأصحة، و سوق المسلمين، و نحوها، فإن أصابت الواقع هناك، و إن أخطأت فالواقع على حاله، و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة

١ توضيح ذلك: أن قيام الأمانة سبب لإحداث مصلحة في السوك على وثقها غير مصلحة الواقع، بل الواقع بأي على ما كان عليه، و بالعمل على صيق الأمانة تحصل مصلحة السوك و ثوب مصلحة الواقع، فبمصلحة السوك يتدارك مصلحة الفائتة من نوع من دور تعير الوجوب الواقعي

٢ هذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري و حمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية راجع. موائد الأصول ١ ٤١-٤٢.

٣ يأتي في مقدمة المقصد الثالث، المبحث ١٤ «المصلحة السلوكية».

٤. كما إذا قامت البيعة على نجاسة الماء، فعلى مع التيمم، ثم يكشف مخالفة البيعة للواقع وأن الماء كان طاهراً

٥ كفاية الأصول: ١١١، فوائد الأصول ١، ٢٤٨، نهاية الدراية ١ ٢٧٨.

الواقع، غاية الأمر أن المكلف معها معذور عند الخطأ و شأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام.

و السر في حملها على «الطريقة»، هو أن الدليل الذي دلّ على حجّية الأمانة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجّيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لأن القول بالموضوعية هنا يقتضي معذور التصويب المُجمّع على بطلانه عند الإمامية، كالأمانة في الأحكام.^١

و عليه، فالأمانة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء بلافق بينها و بين الأمانة في الأحكام.

٢ الإجراء في الأصول مع اكتشاف الخطأ يقيناً

لا شك في أن العمل بالأصل إنما يصحّ إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم، فيرجع إليه باعسار أنه وطيفة للجاهل لا بدّ منها للخروج من الحيرة. والأصل - في حقيقته - وطيفة للجاهل الشكّ يسهي إليه في مقام العمل؛ إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة، و علاج حالة الشكّ.

ثم إن الأصل على قسمين:

١ أصل عقلي والمراد منه ما يحكم به لعقل، و لا يتصنّ حمل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، و قاعدة التخيير، و البراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لا جفّل حكم بالإباحة من الشارع.

٢ أصل شرعي، و هو المفعول من الشارع في مقام الشكّ و الحيرة، فيتّصّن جفّل حكم ظاهري، كالاستصحاب و البراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة، و مثلها أصالة الطهارة و الحلّة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً: إن بحث الإجراء لا يتصوّر في قاعدة الاحتياط مطلقاً، سواء كانت عقلية أو

شرعية؛ لأنَّ المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي، فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً؛ كذلك لا يتصور بحث الإجزاء في لأصول لعقلية الأخرى، كالبراءة^١، وقاعدة التخيير؛ لأنها - حسبَ الفرض - لا تنطُر حكماً ظاهرياً، حتى يتصور فيها الإجزاء و الاكتفاء بالمأني به عن الواقع، بل إنَّ مضمونها هو سقوط العقاب والمعدورية المجردة. و عليه، فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب، وأصالة البراءة^٢، والحلية، وأصالة الطهارة

و هي لأوّل وهلة لا محال لتوهم الإجزاء فيها، لافي الأحكام و لافي الموضوعات؛ فإنَّها أولى من الأمارات هي عدم الإجراء، باعتبار أنَّها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقفي. أمّا الواقع فهو على واقعيته، فيتجنَّب حين العلم به وانكشافه، و لا مصلحة في العمل بالأصل غير دفع الحيرة عند الشك، فلا يتصور فيه مصلحة وافية بتدرك بها مصلحة الواقع^٣ حتى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

و لذا أفتى علماءنا المتقدمون بعدم الإجزاء في الأصول العملية^٤.

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخّرين بالإجراء، منهم: شيخنا صاحب الكفاية^٥، و تبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني^٦. و لكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتفقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه، كقاعدة الطهارة، وأصالة الحلية، و استصحابهما، دون الأصول الجارية في نفس الأحكام.

١ أي البراءة العقلية

٢ أي البراءة الشرعية.

٣ و هي «من» مصلحة وافية بتدرك مصلحة الواقع

٤ حكى عنهم الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ٢٨.

٥ كفاية الأصول ١١٠.

٦ نهاية الدراية ١: ٢٧٥.

و منشأ هذا الرأي عنده^١ اعتقاده بأن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف و متعلقه، بأن يكون مثل قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِيرٌ»^٢ يدلّ على أن كُلَّ شَيْءٍ قَبْلَ الْعِلْمِ بِنَجَاسَتِهِ مُحَكَّمٌ بِالطَّهَارَةِ، و الحكم بالطهارة حكمٌ بترتيب آثارها و إنشاء لأحكامها التكليفية و الواقعية التي منها الشرطية، فتصحّ الصلاة بمشكوك لطهارة، كما تصحّ بالطاهر الواقعي. و يلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقةً - أعمّ من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية.

و إذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الحلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالسبب إليه من قبيل ارتدعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذٍ معنى لعدم الإجزاء بالسبب إلى ما أتى به حين الشك، و المعروف أن ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً، باعتبار أن الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية حين الجهل. فلا يكون منه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط.^٣ و قد نافشه شيخنا الميرزا النائي^٤ بمدة مناقشات يطول ذكرها، و لا يسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا^٥

٣. الإجزاء في الأمارات و الأصول مع انكشاف بخطأ بحجة معتدرة

و هذه أهمُّ مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين؛ فإن المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدّل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً. و يتبعهم المقلّدون لهم. و المقلّدون أيضاً قد يستقلّون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر

١. أي. عند صاحب الكفاية

٢. مستدرک الوسائل ٢، ٥٨٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات و الأولی، الحديث ٤

٣. انتهى ما أفاده صاحب الكفاية في وجه ما ذهب إليه

٤. قواعد الأصول ١، ٢٤٩-٢٥١، أجود التقريرات ١، ٢٨٧.

٥. و إن شئت فراجع نهاية الأفكار ١، ٢١٦-٢٥٥، المحاضرات ٢، ٢٥٧. نهاية الأصول ١٢٩-١٣٣، منابع

الوصول إلى علم الأصول ١، ٢١٧-٢٢٠

يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

فنقول في هذه الأحوال:

إنه بعد قيام الحجّة المعتمدة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.
ولا إشكال - أيضاً - في مُصَيِّ الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق

وإنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهداً أو تقليداً في وقت العبادة، و قد عُمِلَ بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت، و كان عمله ممّا يُقْصَى، كالصلاة، و مثل ما لو تزوّج روجة بعقد غير عربيّ اجتهداً أو تقليداً، ثم قامت الحجّة عنده على اعتبار اللفظ العربيّ، و الروجة لا تزال موحودةً

فإنّ المعروف في الموضوعات الخارجيّة عدم الإجراء^١

أمّا في الأحكام؛ فقد قلّ بقيام الإجماع على الإجزاء، لاستمّا هي الأمور العباديّة، كالمثال الأول المتقدّم.^٢ و لكنّ العدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الإجراء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنّها لا تقتضي الإجزاء

و خلاصة ما ينبغي أن يقال: إن من يدّعي لإجزاء لا يَدّعي أن المكلّف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلّا العمل على طبق الحجّة الأخيرة التي قامت عنده، و أمّا عمله السابق فقد كان على طبق حجّة ماضية عليه في حينها

و لكن يقال له: إنّ التبدّل الذي حصل له، بما أن يدّعي أنّه تبدّل في الحكم الواقعيّ أو

١ ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ و نقله عن محكيّ الهاديّة و التهذيب، و المختصر و شروحه، و شرح المنهاج مطاوع الأقطار ٢٨

٢ و القائل هو المحقق محمد تقي الأصهبانيّ صاحب هدية المسترشدين. فإنه قال، «و إن بلغ اجتهداه الثاني إلى حدّ الظنّ ... فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة و القضاء للعبادات الواقعة منه و من مقلّديه». هداية

تبدّل في الحجة عليه. و لا ثالث لهما.

أما: دعوى التبدّل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها؛ لأنّها تستلزم القول بالتصويب، وهو ظاهر.

و أما: دعوى التبدّل في الحجة، فإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وبالطريق إلى وقتها فقط فهذا لا ينفع في الإجراء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة، وإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً؛ لأنّه في تبدّل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنّه تعيّن حجة و هو ليس بحجة، لأن المدرك الأول حجة مطلقاً، وهذا الثاني حجة أخرى.

و كذلك الكلام في تبدّل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول فلا بد من تريب الأثر على طبق الحجة العقلية، فإن الحجة السابقة - أي التقليد الأول - كلاً حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وإن كانت حجة عليه في وقته، و المفروض عدم التبدّل في الحكم الواقعي، فهو باق على حاله، فيجب العمل على طبق الحجة المعينة و ما تقتضيه، فلا إجراء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

و تفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه في تبدّل القطع

لو قطع المكلف بأمير خطأ فعمل على طبق قطعه، ثم بان له يقيناً خطؤه، فإنه لا ينبغي الشك في عدم الإجراء، و السر واضح؛ لأنّه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحته الواقع بأي وجه من وجوه الاستيعاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي؟! لأنّه في الحقيقة لا أمر موجّه إليه، وإنما كان يتخيّل الأمر، و عبیه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء و في خارجه قضاء.

نعم، لو أنَّ العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزئاً. ولكن هذا أمر آخر تفاقى ليس من جهة كونه مقطوعاً الوجوب.

تحرينات (٣٤)

١ ما هو الإجراء؟

٢ كيف تدخل مسألة الإجراء في باب المحلزمات العقلية؟

٣ ما المسمى في دعاب انقضاء إلى الإجراء في الأمر الإصطرائى؟

٤ ما المراد من الحكم الظاهري في المقدم؟

٥ لو كان الأمر الظاهري هو الأمانة فهل يحرى عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ يقيماً؟ وعلى أي التقديرين ما الوجه في ذلك؟

٦ لو كان الأمر الظاهري هو الأصل فهل يحرى عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ يقيماً؟ أذكر قول المتقدمين والمتأخرين.

٧ ما هو مبدأ ذهب المتأخرين إلى الإجراء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيماً؟

٨ لو كان الأمر الظاهري هو الأمانة أو الأصل فهل يجزئ عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ بحجة معتبر؟ بين الوجه في ذلك؟

٩ لو قطع المكلف بأمر خطأ، فعمل على طبقه ثم بان أنه يقيماً خطؤه فهل يحرى أم لا؟

المسألة الثانية: مقدمة الواجب

تحرير [محل] النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات^١ فإنه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها^٢.
و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع، وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللاهوتية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها هل يُستكشف منها اللاهوتية شرعاً أيضاً؟ يعني أن الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً؟ أو قل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟ و بعبارة رابعة أكثر وضوحاً إن العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب - أي يدرك لزومها - ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند من أمر بها يتوقف عليها؟
و على هذا البيان فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية^٣

و إذا اتضح ما تقدم في تحرير محل النزاع نستطيع أن نفهم أنه في أي قسم من أقسام المباحث الأصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة.
و توضيح ذلك أن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثة: إما

١. وهي العبد والشرائط ورفع الموانع وغيرها

٢. فإن العقل يدرك هذه اللاهوتية من جهة امتناع المعقول بدون علته

٣. وهذا بعد الفراغ من كونها من المسائل الأصولية، كما هو المعروف بين المتأخرين والظاهر من صاحب المعانم أنها من المسائل الفقهية، كما أنها عند الحاشي والشيخ الهائلي من مبادئ الأحكام، واختاره السيد البروجردي راجع معالم الدين ٦٩، شرح العنبري ٩٠، وريد الأصول ٥٥، نهاية الأصول ١٤٢

ملازمة غير يتيه، أو يتيه بالمعنى لأعم، أو يتيه بالمعنى الأخص

فإن كانت هذه الملازمة - هي نظر انقائس بها - غير يتيه، أو يتيه بالمعنى الأعم فإثبات اللزم - وهو وجوب المقدمة شرعاً - لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً، بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، و إذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة،^١ و على هذا فيجب أن ندخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، و لا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ.^٢

و إن كانت هذه الملازمة - في نظر انقائس بها - ملازمة يتيه بالمعنى الأخص فإثبات اللزم يكون لامحالة بالدلالة البعضية، و هي الدلالة للترامية خاصة^٣، والدلالة الترامية من الطواهر التي هي حجة

و لعل لأجل هذا أدخلوا هذه مسألة في مباحث الألفاظ، و حملوها من مباحث الأوامر بالخصوص^٤ و هم على حق في ذلك إذا كان الغايل بالملازمة لا يقول بها إلا لكونها ملازمة يتيه بالمعنى الأخص، و لكن الأمر ليس كذلك

إذن، يمكننا أن نقول إن هذه المسألة ذات جهتين باحتملاف الأقوال فيها يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، و يمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقلية - كما صعبا - لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، عاية الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل

١ راجع دلالة الإشارة، الصفحة ١٤٩، فإنه ذكرنا هناك أن دلالة الإشارة ليست من الطواهر، فلا تدخل في حجية الظهور و إنما حجية - على تقديره - من باب ملازمة العقلية - مستقلة -

٢ الظاهر من كتب القدماء أن مسألة مقدمه الواجب من المسائل البعضية، راجع المدة ١، ١٨٦، المستند ١ ٩٣ معالم الدين ٦٩

و ذهب المتأخرون إلى أنها من المسائل العقلية، إلا أنهم لما لم يعرفوا باباً للبحث عن الملازمات العقلية فأدرجوها في مباحث الألفاظ

٣ كما قال به المحقق المراتي في نهاية الأفكار ١، ٢٦١، مع أنه فائل بأنها مسألة عقلية

٤ فلما إنهم لما لم يعرفوا باباً للبحث عن الملازمات بعضية فأدرجوها في مباحث الألفاظ

صغرى^١ لحجّية الظهور كما تدخل صغرى لحجّية العقل. و على القول الآخر تتمخّص في الدخول صغرى لحجّية العقل. و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجّية العقل.

ثمرة النزاع

إنّ ثمرة النزاع المتصورة - أولاً و بالذات - لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدّمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقليّ الثابت. و هـذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأصوليّة؛ لأنّ المقصود من علم الأصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلّتها. و لكنّ هذه ثمرة غير عمليّة باعتبار أنّ المقدّمة بمعدّ فرضٍ وجوبها العقليّ، و لا بدّيّة الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً، أو بعدم وجوبها؛ إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحالٍ مادام هو بضدّ امثال ذي المقدّمة.

و عليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عمليّاً مفيداً، بل يبدو لأوّل وهلة أنّه لغوٌ من القول لا طائل بحنه، مع أنّ هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم، و أدقّها، و أكثرها بحثاً.

و من أجل هذا أحد بعض الأصوليّين المتأخّرين يفتشّون عن فوائدٍ عمليّةٍ لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب، و في الحقيقة أنّ كلّ ما ذكره من ثمرات لا تسمن و لا ينفي من جوع. (راجع عنها المطوّلات إن شئت)^٢.

فيا ترى هل كان البحث عنها كلّ لغواً؟ و هو من الأصحّ أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا؛ إنّ للمسألة فوائدٌ علميّةٌ كثيرة و إن لم تكن لها فوائدٌ عمليّةٌ، و لا يُستهان بتلك الفوائد، كما ستري، ثمّ هي ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العمليّ في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخّر، و المقدّمات المعوّّدة، و عباديّة بعض المقدّمات، كالطهّارات الثلاث ممّا لا يتّسع الأصوليّ أن يتجاهلها، و يُغفلها و هذا كلّّه ليس بالشيء القليل و إن لم تكن هي

١. كلمة «صغرى» منصوبة على العالية.

٢. راجع مطارح الأنظار ٨ - ١٢، بدائع الأفكار (الترشيحي ٣٤٦، كفاية الأصول ١٥٣ - ١٥٥، فوائد الأصول

١، ٢٩٦ - ٣٠٠، وغيرها من المطوّلات.

من المسائل الأصولية.

ولذا نجد أن أهم مباحث مسائلنا هي هذه الأمور الموهة عنها و أمثالها. أمّا نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على نهامش، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين. هذا ونحن أتباعاً لطريقتهم صغ استهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة:

١. الواجب النفسي و الغيري

تقدّم في الجزء الأول معنى الواجب نفسى و الغيري، و يجب توضيحهما الآن؛ فإنّه هـا موضع الحاجة لبحثهما؛ لأنّ الوجوب غيري هو نفس وجوب المقدّمة - على تقدير القول بوجوبها - و عليه فنقول هي تعريفها:

الواجب النفسي ما وجب لنفسه لا لواجب آخر

الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر

و هذان التعريفان أسد التعريفات لهما و أحسنها^١. و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح، فإنّ قولنا «ما وجب نفسه» قد يتوهم منه الموهّم لأوّل نظره أنّ العبارة تعطي أنّ معناه أن يكون وجوب الشيء علّة نفسه في الواجب النفسي، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري إذ يستفاد منه أنّ وجوب الغير علّة لوجوبه، كما عليه المشهور^٢. ولا شكّ في أنّ هذا محالّ في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشيء علّة لنفسه؟!

و يندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فإنّ ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا عبار عليه، و هو نظير تعبيرهم عن الله (تعالى) بأنّه «واحب الوجود لذاته»، فإنّ غرضهم منه أنّ وجوده ليس مستفاداً من الغير و لا لأجل الغير كما يمكن، لا أنّ معناه أنّه معلول لذاته.

١ تقدّم في الصفحة ٩٢

٢ وهما مسويان إلى الشهرة في أجود التقريرات ١ ٢٤٢ و قد ذكرتهما تعريفات أصغر، مراجع مطروح الأنظار ١٦٦، الفصول القروية ٨٠، كفاية الأصول ١٣٥، مرآة الأصول ١ ٢١٩ - ٢٢٠، نهاية الأصول ١٦٦

و ١٦٩

٣ تُنسب إلى المشهور في المحاشرات ٢: ٣٨٧.

وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي؛ فإنَّ معنى «ما يجب لنفسه» أنَّ وجوبه غير مستفاد من الغير و لا لأجل الغير في قبال الواجب العيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا أنَّ وجوبه مستفاد من نفسه.

و بهذا يتضح معنى تعريف الواجب العيري «ما يجب لواجب آخر»؛ فإنَّ معناه أنَّ وجوبه لأجل الغير و تابع للغير؛ لكونه مقدّمة لذلك الغير الواجب. و سيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب العيري في الباب.

٢. معنى التبعية في الوجوب العيري:

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: «إنَّ الواجب العيري تابع في وجوبه لوجوب غيره»، و لكن هذا التعبير مجتعلٌ حدّاً؛ لأنَّ التبعية في لوجوب يمكن أن تتصوّر لها معاني أربعة، فلا بدّ من بيانها، و بيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول.

١ أن يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالقرض. و معنى ذلك أنه لس في الواقع إلّا وجوب واحدٌ حقيقي - و هو الوجوب النفسي - ينسب إلى ذي المقدّمة أولاً و بالذات، و إلى المقدّمة ثانياً و بالقرض. و ذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنى حينما يقال: «المعنى موجودٌ باللفظ»، فإنَّ المقصود بذلك أن هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً و بالذات، و إلى المعنى ثانياً و بالقرض.

و لكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا؛ لأنَّ المقصود من الوجوب العيري وجوبٌ حقيقيٌ آخر يثبت للمقدّمة عيرٌ وجوب ذبها النفسي، بأن يكون لكلٍّ من المقدّمة و ذبها وجوبٌ قائم به حقيقةً و معنى التبعية في هذا الوجه أنَّ الوجوب الحقيقي واحدٌ و يكون الوجوب الثاني وجوباً مجارياً. على أنَّ هذا الوجوب بالقرض ليس وجوباً يزيد على اللابديّة العقديّة للمقدّمة حتّى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً.

٢. أن يكون معنى التبعية صرف التآخّر في لوجود، فيكون ترتّب الوجوب العيري على الوجوب النفسي نظير ترتّب أحد الوجودين لمستقلّين على الآخر، بأن يفرض البحث الموجّه للمقدّمة بحثاً مستقلاً، و لكنّه بعد البحث نحو ذبها، مرتّبٌ عليه في الوجود، فيكون

من قبيل الأمر بالحج المرتب وجوداً على حصول الاستطاعة، و من قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

و لكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا؛ فإنه لو كان ذلك هو المقصود، لكان هذا الوجوب للمقدمة - في الحقيقة - وجوباً نفسياً آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة، و إنما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط. وهذا يناهي حقيقة المقدمية؛ فإنها لا تكون إلا موصلة إلى ذي المقدمة في وجودها و في وجوبها معاً.

٣ أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب العيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولاً له و منبعثاً منه بعدث الأثر من مؤثره التكويني، كانبعاث الحرارة من النار.

و كأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقول، و لذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيلها إطلاهاً و اشتراطاً؛ لكان هذه المعلولية؛ لأن المعلول لا يتحقق إلا حيث تحقق علته، و إذا تحققت العلة لابد من تحققه بصورة لا تتخلف عنها و أيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيلها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

و لكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب العيري، و إن اشتهر على الألسنة؛ لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب العيري فلا يصح فرضه إلا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل؛ فإنه لا معنى لفرضه علة صورية، أو مادية، أو عائية، و لكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطل جرماً؛ لوصوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر؛ لأن الأمر فعل الأمر.

و الطاهر أن السبب في اشتهاار معلولية لوجوب عيري هو أن شوق الأمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدمة؛ لأن الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. و لكن لشوق إلى فعل الشيء من الغير ليس هو الوجوب، و إنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر - و هو أهل له - انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب العيري معلولاً لوجوب لِنَفْسِي هي دي المقدمة، و لا ينتهي إليه في سلسلة العلل، و إنما ينتهي الوجوب العيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق - على كل حال - ليس علّة تامّة إلى فعل ما يشاق إليه، فتدكّر هذا، فإنه سينفعك في وجوب المقدمة المفوّتة و في أصل وجوب المقدمة، فإنه بهذا البيان سيتّضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوّتة قبل وجوب ذهابها؟ و بهذا البيان سيتّضح أيضاً كيف إنّ المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوي؟.

٤. أن يكون معنى التبعيّة هو ترشّخ الوجوب العيري من الوجوب النفسي و لكن لا بمعنى أنّه معلول له، بل بمعنى أن لباعث لوجوب العيري - على تقدير القول به - هو الوجوب النفسي باعتبار أن الأمر بالمقدمة و البعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذهاب الواجب و تحصيله، فيكون وجوبها وُضلةً و طريقاً إلى تحصيل ذهابها، و لولا أن دأها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة

و يشير إلى هذا المعنى من التبعيّة ترميزهم للواجب العيري بأنه: «ما يجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر و لمرض تحصيله و التوصل إليه، فيكون العرص من وجوب المقدمة - على تقدير القول به - هو تحصيل ذهاب الواجب.

و هذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعيّة المقصودة في الوجوب العيري. و يلزمها أن يكون الوجوب العيري تابعاً لوجوبه، طلاقاً و اشتراطاً.

و عليه، فالوجوب العيري وجوب حقيقي و لكنّه وجوب تبعي توصلي آلي، و شأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة فكما أن المقدمة بما هي مقدّمة لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذهابها، كذلك وجوبها إنما هو لتوصل إلى تحصيل ذهابها، كالألة الموصلة التي لا تقصد بالأصالة و الاستقلال.

و سرّ هذا واضح، فإنّ المولى - بناءً على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذى المقدمة، فإنه لا بدّ له لفرض تحصيله من المكثف أن يدفعه و يبعثه نحو مقدّماته، فيأمره بها توصلًا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثاً حقيقياً، لا أنه يتبع البعث إلى ذبها على وجه يُنسب إليها بالعرض، كما في الوجه الأول، و لا أنه يبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمة و لغير ذبها بعد البعث نحو ذبها، كما في الوجه الثاني، و لا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذبها على وجه يكون معمولاً له كما في الوجه الثالث، و سيأتي تتمّة للبحث في المقدمات المفوّتة.

٣. خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعيّة في الوجوب لغيريّ تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، و هي أمور:

١. إنّ الواجب الغيريّ كما لا يفت استقلاله له - كما تقدّم - لا إطاعة استقلالية له، و إنّما إطاعته كوجوبه لحرص التوصل إلى ذي المقدّمة، بخلاف الواجب النفسي، فإنه واجب نفسه و يطاع لنفسه.
٢. إنه بعد أن قلنا: إنه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيريّ، و إنّما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدّمة، فلا يقدّر ألا يكون لمثواب على إطاعته^١ غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدّمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدّمة. و لذا نجد أن من ترك الواجب بتزكّ مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنه يستحق عقابات متعدّدة بعدد مقدماته المتروكة.

و أمّا: ما ورد في الشريعة - من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب

١ يرى السيّد الجليل المحقّق العروني* أن المقدّمة أمر قابل لأن يأتي به الماعل مصافاً به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. و لا ملازمة عدّه بين ترتب الثواب على عمل و عدم استحقاق العقاب على تركه، و لا يفرق في ذلك بين العون بوجوب مقدماته و عدمه. و هو رأي وجيه باعتبار أن فعل المقدّمة يعدّ شروعاً في امتثال ذبها - منه - .

على المشي على القدم إلى الحج^١ أو زيارة الحسين^٢ وأنه في كل خطوة كذا من الثواب - فينبغي - على هذا - أن يُحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار «أن أفضل الأعمال أحمرها»^٣، وكلما كثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها كثرت حماسة العمل و مشقة، فيسبب الثواب إلى المقدمة مجاراً ثانياً وبالعرض، باعتبار أنها السبب في زيادة مقدار الحماسة و المشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة.

و من أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات، كالطهارات الثلاث، الظاهر منه أن لثواب على نفس المقدمة بما هي، و سيأتي حلّه إن شاء الله (تعالى).^٤

٣. إن الوجوب الغيري لا يكون إلا توصلياً، أي لا يكون في حقيقة عبادياً، و لا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة، إذا لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال، كما قلنا في الخاصة الأولى. أنه لا إطاعة استغلائية له، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذهاب، وإطاعة أمر ذهاب، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذهاب.

و من هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات، كالطهارات الثلاث. و سيأتي حلّه إن شاء الله (تعالى).^٥

٤. إن الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً و اشتراطاً، و فعلية و قوّة، قضاء لحق التبعية، كما تقدّم. و معنى ذلك، أنه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو

١ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما عبد الله بشئ أشد من مشي ولا أصل». الوسائل ٨، ٥٤-٥٥، الباب ٣٢ من أبواب وجوب الحج، الحديث ١ و ٧

و روي عن ابن عباس، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من حج بيت الله ماشياً، كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم...» راجع الحديث ٩ من المصنوع السابق

٢ و الروايات الواردة في هذا الباب كثيرة جداً، راجع الوسائل ١، ٣٤١-٣٤٣، الباب ٤١ من أبواب الزمار ٣، بحار الأنوار ٧٠، ١٩١.

٤ يأتي في الأمر التاسع عند قوله «و من هنا يصح أن يقع كل مقدمة عبادة...»

٥ يأتي في الأمر التاسع.

شرط في وجوب المقدمة، و ما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة. و على هذا قيل: يستحيل تحقق وجوب فعليٍّ للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيها؛ لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول عتبه بناءً على أن وجوب المقدمة معلولٌ لوجوب ذيها.

و من هنا استشكلوا في وجوب لمقدمة فبن زمان ذيها في المقدمات المعوّنة، كوجوب الفصل - مثلاً - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الفصل قبل الفجر يكون معوّناً للواجب في وقته، ولهذا سقيت: «مقدمة معوّنة» باعتبار أن تزكيتها قبل الوقت يكون معوّناً للواجب في وقته، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته، فكيف تُفرض فعلية وجوب مقدمته؟! و سيأتي إن شاء الله (عالى) حلّ هذا، لإشكال في بحث المقدمات المعوّنة^١.

تمرينات (٣٥)

○ التمرين الأول

- ١ ما هو محلّ المراع في مقدمة الواجب؟
- ٢ كيف تدخل مسألة مقدمة الواجب في باب الملازمات العقلية؟ ولماذا أدرجها الأكثر في مباحث الألفاظ؟
- ٣ ما هي ثمره المراع في مقدمة الواجب، عملية وعلمية؟
- ٤ ما تعريف الواجب النفسي والغيري؟
- ٥ كيف تدفع الاعتراض على تعريف الواجب النفسي بأنه يلزم كون الشيء علّة لنفسه؟
- ٦ أذكر معاني التنحية في الوجوب، و بيّن المعنى المقصود منها في الوجوب الغيري.
- ٧ ما هي خصائص الوجوب الغيري؟

○ التمرين الثاني

- ١ بيّن آراء العلماء في أن مسألة مقدمة الواجب هل هي من المسائل الأصولية أم لا؟

٤. مقدمة الواجب

تسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

١. مقدمة الواجب وتسمى «المقدمة الوجوبية»، وهي ما يتوقف عليها نفس الواجب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور^١. وقيل: إنها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر^٢، ومع ذلك تسمى «مقدمة الواجب». ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحق، وكالبوغ، والعقل، والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات، ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط».

٢. مقدمة الواجب وتسمى «المقدمة لوجودية»، وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الواجب بها، بل يكون لوجوبه نسبة إليها^٣ مطلقاً، ولا تؤخذ بالنسبة إليه^٤ مفروضة الوجود، بل لابد من تحصيلها مقدمة لتحصيله، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحق، ونحو ذلك ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق»^٥.

والمقصود من ذكر هذا التمييز بيان أن محل الرابع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعني المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. والسر واضح؛ لأنه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على أنها مفروضة لحصول فلامعى لوجوب تحصيلها، فإنه حلف^٦، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحق، بل إن اتفق حصول الاستطاعة، وجب

١ وهو القول بأن الشرط في الواجب المشروط يرجع إلى الهيئة كما ذهب إليه في القوانين ١-١٠٠، وهداية المسترشدين ١٩٢، والفصول ٧٩، والكفاية: ١٢٦، والمحاضرات ٢-٣٢٩.

٢ وهو القول برجوع الشرط في الواجب المشروط إلى المادة، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري على ما في مطارح الأنظار ٤٥-٤٦.

٣ أي بالنسبة إلى مقدمة الوجود.

٤ أي بالنسبة إلى الواجب.

٥ راجع عن الواجب المشروط والمطلق، الجزء الأول من ٤-١ - منه بجزء -.

٦ بيان ذلك أن المقدمة الوجوبية - كما مر - هي ما يتوقف عليه وجوب الواجب، بأن يكون شرطاً لوجوب

الحجّ عندها. و ذلك نظير الفوت في قوله **﴿قُلْ مَا فَاتَكُمْ فَاتَ﴾**، فإِنَّه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إنْ تَعَقَّ الفوت وجب القضاء.

٥. المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوحدية إلى قسمين: داخلية وخارجية

١. «المقدمة الداخلية» هي جزء لواجب مركّب، كالصلاة وإِنما اعتبروا الجزء مقدّمة، فباعتبار أنّ المركّب متوقّف في وجوده على جزائه، فكلّ جزء في نفسه هو مقدّمة لوجود المركّب، كتقدّم الواحد على الاثنين، وإِنما سمّيت: «داخلية» فلأجل أنّ الجزء داخل في قوام المركّب، وليس للمركّب وجود مستقلّ غير نفس وجود الأجزاء
٢. «المقدمة الخارجية» وهي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب وله وجود مستقلّ خارج عن وجود الواجب.

و العرص من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخلية أو أنّ ذلك يختصّ بالخارجية؟

ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية^١ وسدّهم في هذا الإنكار أحد أمرين. الأول: إنكار المقدّميّة للجزء رأساً، باعتبار أنّ المركّب نفس الأجزاء بالأسر فكيف يفرض توقّف الشيء على نفسه؟!^٢

→ الواجب، وإذا انتفى الشرط ينصبي المشروط، فلا رجوع للواجب قبل وجود المقدّمة الوجوبية حتى يجب تحصيلها، وأما بعد وجود المقدّمة الوجوبية مروجوها تحصيلاً للحاصل ومثاله: الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحجّ، فإنّه لا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة حتى يجب تحصيلها، وأما بعد وجودها فلا معنى لوجوب تحصيلها، لأنّه تحصيل للحاصل، وذلك لأنّها أحدث معروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل، فلا يعقل إيجابها من هذه الناحية

١. هذا مفاد الأحاديث فراجع الكافي ٣: ٤٥١.

٢. منهم صاحب هداية المسترشدين ٢١٦، وكفاية الأصول ١١٥، وفوائد الأصول ١: ٢٦٨، نهاية الإنكار ١: ٢٦٩، والمعاصرات ٢: ٣٠٢.

٣. وهذا ما نسبته الشيخ محمد تقي الأصفيّ إلى بعض الأصحاب، راجع هداية المسترشدين ٢١٦.

الثاني: بعد تسليم أن الجزء مقدّم، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري مادام أنه واجب بالوجوب النفسي؛ لأنّ المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركّب إلا أجزاءه بالأسر، فينبسط الوجوب على الأجزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً، لاتفص الجزء بالوجوبين.^١

و قد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين^٢، ولا يهتّمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولنا كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عميقة حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدّم، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن بطوي عنه صفحاً مُحيلين الطالب إلى المطولات إن شاء.^٣

٦. الشرط الشرعي

إنّ المقدّم الخارجيّة تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية

- ١ «المقدّم العقلية» هي كلّ أمر يتوقّف عليه وجود الواجب توقفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقّف الحق على قطع المسافة.
- ٢ «المقدّم الشرعية» هي كلّ أمر يتوقّف عليه الواجب توقفاً لا يدركه العقل بنفسه،

١ وهذا الأمر متّسداً به سلطان العلماء على ما في هداية المسترشدين ٢١٦ واستد به المحقق

الخراساني والمحقق العراقي أيضاً، فراجع كفاية الأصول ١١٥، ونهاية الأفكار ١ ٢٦٨

٢ فقد يقال بأن وجه الاستحالة اجتماع حكمين متعاضدين في شيء واحد وهذا ما أفاده المحقق الخراساني

في الكفاية ١١٥ وقد يسب إلى المشهور كما في نهاية الدراية ١ ٣٠٦

وقد يقال بأن وجه الاستحالة اجتماع نصين. وهذا يظهر من نهاية الأفكار ١ ٢٦٨

وقد يقال في وجه الاستحالة إنّ الإرادة علّة للحركة نحو المراد، فإن كان العرض الداعي إلى الإرادة واحداً

فنبعث الإرادتين منه في قوة صدور المعلولين عن علّة واحدة، وهو محال. وإن كان القرض متعدداً لزم

صدور الحركة عن علّتين مستقلّتين، وهو محال وهذا أفاده المحقق الأصهباني في نهاية الدراية ١ ٣٠٦

٣ راجع هداية المسترشدين ٢١٦؛ مطاوع الأنظار ٣٨-٤٠؛ كفاية الأصول ١١٥-١١٦؛ فوائده الأصول ١

٢٦٣-٢٦٨؛ نهاية الأفكار ١ ٢٦٢-٢٦٩

بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف انصلاص على لطهارة، واستقبال القبلة، وبحو هما. و يسمى هذا الأمر أيضاً «الشرط الشرعي» باعتبار أخذه شرطاً و قيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^١ لاستعادة منه شرطية الطهارة للصلاة. و العرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن شرع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟

و لقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقاريرات در سه^٢ - إلى أن الشرط الشرعي كالجاء لا يكون واجباً بالوجوب العمري، و سماء: «مقدمة داخلية بالمعنى الأعم»، باعتبار أن التقيد لما كان داخل في مأمور به و جزءاً له^٣ فهو واجب بالوجوب النفسي و لما كان انتزاع التقيد إما يكون من القيد - أي منشأ انتزاعه هو القيد - و الأمر بالصون المستتر أمرٌ بمنشأ انتزاعه؛ إذ لا وجود للتعنون المستتر إلا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسي المتعلق بالتقيد متعلماً بالتقيد؛ و إذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرة أخرى واجباً بالوجوب العمري؟^٤

و لكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الأصفهانى ﷺ، و قد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة و هو على حق في مناقشاته
أما أولاً، فلأن هذا التقيد المفروض دحوكه في المأمور به لا يدخلو، إما أن يكون دخيلاً في أصل العرض من المأمور به، و إما أن يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه، و لا ثالث لهما

فإن كان من قبيل الأول فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي، و لكن بمعنى أن متعلق الأمر لابد أن يكون الحاص بما هو حاص، و هو المركب من التقيد و القيد، فيكون

١. مسائل الشيعة ١ ٢٦١ الباب ٤ من أبواب الوضوء. الحديث ١

٢. و هو المحقق النائيني في فوائد الأصول ١ ٢٦٣ و ٢٦٧ و أجوبة التقريرات ١ ٣١٣

٣. إن الفرق بين الجاء و الشرط هو أنه في الجاء يكون تقيد و القيد معاً داخلين في المأمور به، و أما في الشرط فالتقيد فقط يكون داخل و القيد يكون خارجاً، يعني أن التقيد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به، و إذا يكون المأمور به - في المثال - هو الصلاة بما هي مقيدة بالطهارة، أي إن المأمور به هو المركب من ذات الصلاة و التقيد بوصف الطهارة - ذات الصلاة جزء (غير) تحليلي و التقيد جزء آخر تحليلي - منه ﷺ.

القيد والتقييد معاً داخليين و السري في ذلك وضح؛ لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو وافي بالعرض، و ما يفي بالغرض - حسب العرض - هو الخاص بما هو خاص - أي المركب من المقيّد والقيد - لأن الخصوصية تكون خصوصية في الأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به؛ لأن المفروض أن ذات مأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلاً في الغرض. و على هذا فيكون هذا لقيد جزءاً من الأمور به كسائر أجزائه الأخرى، و لا فرق بين جزء و جزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية؛ فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم، بلا وجه، بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وإن كان من قبيل الثاني فهذا هو شأن الشرط، سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً، و مثل هذا لا يُعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسي، لأن العرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادة ذات ما يعي بالعرض و يقوم به في الخارج، و أمّا ما له دخل في تأثير السبب - أي في فعلته العرض - فلا ندعو إليه العرض في غمض ذات السبب، بل الذي يدعو إلى إبعاد شرط التأثير لا بد أن يكون عرضاً تبعياً تتبع العرض الأصلي و ينتهي إليه

و لا فرق بين الشرط الشرعي و غيره في ذلك، و إنما الفرق أن الشرط الشرعي لئلا كان لا يُعلم دخله في فعلية العرض إلا من قبل المولى، كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد أن ينبّه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، إنما بالأمر المتعلق بالمأمور به، أي يأخذه بيداً فيه، كأن يقول مثلاً: «صلّ عن طهارة»، أو يأمر مستقل كأن يقول مثلاً: «تطهّر للصلاة»، و على جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به هي عرض إرادة ذات السبب حتى يكون مأموراً به بالأمر النفسي، بل الإرادة فيه تبعية و كذا الأمر به، فإن قلتم: على هذا يلزم سقوط الأمر المنعق بدات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط.

قلت، من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، و إلا كان الاشتراط لغواً و عبثاً

و أمّا ثانياً: فلو سلمنا دخول لتقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه؛ فإن هذا

لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط - لذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقيد - مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فإن وجود الطهارة - مثلاً - يوجب حصول تقيد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية لتقيد الذي هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء الأمور بها لخارجية، فكما أن مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقيد ليست جزءاً.

والحاصل أنه لما فرضتم في الشرط أن لتقيد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه أن القيد خارج، فكيف تفرضون مرة أخرى أنه داخل في الأمور به المتعلق بالمقيد؟

٧. الشرط المتأخر

لا شك في أن من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زماناً على المشروط، كالوصوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة وبحوثها، بناءً على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة.

ومنها، ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً، كالأستقبال وطهارة اللباس للصلاة. وإنما وقع الشك في الشرط المتأخر، أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

و من قال بعدم إمكانه^١ قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة؛ لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ماله دخل في وجوده؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة. وإذا وجد الشيء فقد انتهى، فآية حاجته له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض شروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل العسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم^٢ - لصوم النهار السابق على الليل ومن هذا الباب إجارة بيع الفصولي بناءً

١. نسبة المحقق العراقي إلى الجمهور راجع بدائع الأفكار ١: ٣٢٠.

٢. كالمحقق في الشرائع ١: ١٩٧، وابن إدريس في السمر ١: ٤٠٧.

على أنها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.^١

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات^٢، وبعضهم ذهب إلى استحالة قياساً على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً^٣، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.^٤

و أحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم^٥ في بعض تقارير درسه^٦، و خلاصته: «أن الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، وأخرى في شرط الحكم، سواء كان تكليفاً أم وضعياً.

أما في شرط المأمور به، فإن مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه؛

١ قال الشيخ الأصاري «إن كاشفة الإجارة على وجه ثلاثة، فال بكل منها قائل أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقي و التردم كون الإجارة شرطاً متأخراً، و لذا اهتمر بهم جمال المحققين في حاشيته على الروضة بأن الشرط لا يتأخر» المكاسب ٢٣ []

٢ ذهب إليه المحقق العراقي في بدائع الأفكار ١ - ٣٢٠ - ٣٢٦ و احتاره المحقق الحوئي في المحاضرات ٢ ٣٩٣

٣ و هو المنسوب إلى الجمهور كما مر

٤ و لا بأس بالإشارة إليها إجمالاً، فعول

منها إنكار أصل الشرطية ذهب إليه الشيخ الأصاري في باب إجارة بيع الفصولي من المكاسب ١٣٣، و صاحب الجواهر في باب صوم المستحاضة من حواهر الكلام ٣ - ٣٦٦.

و منها اعتبار المتأخر شرطاً، لا الشرط متأخراً ذهب إليه المحقق الثاني على ما في أجود التقريرات ١ ٣٢٣ - ٣٢٥

و منها التصرف في معنى «الشرط» بأن الشرط ليس جرمأً دحيلأً في الأثر، بل الشرط هو طرف ما يحدد المقتضي و طرف ما يحصل به الخصوصية اللازمة لتأثير المقتضي، ذهب إليه المحقق العراقي في بدائع الأفكار ١ - ٣٢٠ - ٣٢٦

و منها التصرف فيما هو الشرط، إما بأن الشرط هو عول التعقب بالأغسال أو الإجارة كما في الفصول: ٨ و إنا بأن الشرط هو الإضافة إلى المتأخر كما في كفاية الأصول: ١١٩ - ١٢٠

٥ و هو المحقق الثاني في أجود التقريرات ١ - ٣٢٣ - ٣٢٥ و تعرض له المحقق الحوئي في المحاضرات ٢ ٣٠٦ - ٣٠٧

لأنه ليس معناه إلا أخذه قيداً في الأمور به على أن تكون الحصة الخاصة من الأمور به هي المطلوبة. وكما يجوز ذلك في الأمر سابق والمعارن فإنه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي، كرجوع شرط الفسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث في النهار، فإنه يكون حينئذ واضح الاستحالة، كالشرط الواقعي بلا فرق.

وسر ذلك أن المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعي الأمور به، فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة. ولا محذور في ذلك، إنما المحذور في تأخير المتأخر في المتقدم.

وأما في شرط الحكم، سواء كان الحكم تكليفاً أم وضعياً، فإن الشرط فيه معناه أخذه مفروضاً للوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدماً، أو مقارناً، أو متأخراً، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المعتد بقيد أخذه مفروضاً للوجود بعد وجود الموضوع ويتقرب ذلك إلى الدهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فإن التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يفتى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب، وقد بقيت - إلى حين حصول كمال الأجزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة وبحولهما

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإن الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول، فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً وفعلياً الوجوب من أول الأمر، لأن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء، وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعلية وجوبها بعد حصول الجزء الأخير، بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك [في] ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلياً الوجوب من أول الأمر في فرض حصول لشرط في طرفه، لأن فعليته تكون متأخرة إلى حين الشرط.

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم، ولا يخفى عن مناقشة^١، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يتسع هذا المختصر.

تمرينات (٣٦)

○ التمرين الأول

- ١ ما الفرق بين مقدمة الوجوب وبين مقدمة الواجب؟ ايت لكل منهما مثال؟
- ٢ ما السر في عدم دخول مقدمة الوجوب في محل النزاع؟
- ٣ ما الفرق بين المقدمة الداخلية و المقدمة الخارجية؟ و هل يختص النزاع في مقدمة الواجب بالخارجية أو بغيره؟
- ٤ ما تعريف المقدمة العقلية و المقدمة الشرعية؟
- ٥ بين آراء العلماء في أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي أو لا؟
- ٦ ما المراد من الشرط المتأخر؟ أذكر مثالا له
- ٧ ما هي الأقوال في إمكان الشرط المتأخر و عدمه؟
- ٨ ما هو بيان المحقق النعماني في توجحه إمكان الشرط المتأخر؟

○ التمرين الثاني

- ١ ما هو مسند سلطان العلماء في إثبات عدم شمول النزاع للمقدمة الداخلية؟ و ما وجه استحالة اجتماع الوجوبين؟
- ٢ ما هو تعريف المقدمة الداخلية بالمعنى الاعم؟ و ما تعريفها بالمعنى الأخص؟
- ٣ ما الفرق بين المقدمة الخارجية بالمعنى الاعم و بين المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص؟
- ٤ أذكر بعض التأويلات الذي ذكره الذاهنيون التي يستحاجة الشرط المتأخر لما ورد في الشريعة كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة.

٨. المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض لمقدمات قبل زمان ذيلها في الموقّعات، كوجوب قطع المسافة للحجّ قبل حلول أيامه، و وجوب العسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء أو العسل - على قول^١ - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها... وهكذا

و تسمّى هذه المقدمات باصطلاحهم: «مقدمات المفوتة» باعتبار أنّ تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدّم.

و يحى نقول لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدمات فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها؛ لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، و يحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحقّ العقاب على تفويت الواجب في ظرفه بسبب تركها.

و لأوّل وهلة يبدو أنّ هذين الحكمين العقليّين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين:

أما أولاً. فلأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيلها على أيّ نحو فرض من أحواء التبعيّة، لا سيّما إذا كان من نحو تبعيّة المصنول لعلّته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الوجوب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟^٢

و أمّا ثانياً. فلأنّه كيف يسحقّ العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل حضور وقته، مع أنّه حسبّ الفرض لا وجوب له فعلاً؟^٣ و أمّا في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه؛ لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته، و القدرة شرط عقليّ في الوجوب.

و لأجل التوفيق بين هاتيك لبديّيات عقلية التي تبدو كأنّها متعارضة - وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية و بديّيات العقل - حاول جماعة من أعلام الأصوليين المتأخّرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و

١ قال به السيّد في العروة الوثقى، و حذره السيّد بحكم في مستمسك العروة الوثقى ٤: ٤٣٦ - ٤٤٠.

تقدّمه عليه، إما في خصوص الموقّبات أو في مطلق الواجبات^١، على اختلاف المسالك، و
بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلك الأحكام العقلية؛ لأنّه حينما يُفرض تقدّم وجوب ذي
المقدّمة على زمانه فلا مانع من حرص وجوب لمقدّمه قبل وقت الواجب، و كان استحقاق
العقاب على ترك الواجب على القاعدة؛ لأنّ وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدّمة.
أما كيف يُفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب؟ وبأيّ مناه؟ فهذا ما اختلف
فيه الأنظار والمحاوّلات

فأول المحاولين لحلّ هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدّم
زمان الوجوب على طريقة الواجب لمعلّق ادّي حترعه، كما أشرنا إليه في الجزء الأوّل^٢.
و ذلك في خصوص الموقّبات، يفرض أنّ الوقت في الموقّبات وقتٌ للواجب فقط،
لا للوجوب، أي إنّ الوقت ليس شرطاً و قيداً للوجوب، بل هو قيدٌ للواجب، فالوجوب
- على هذا الموضع - متقدّم على الوقت و لكنّ الواجب معلّق على حضور وقته والفرق بين
هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف في المشروط للوجوب و في المعلّق
للمعل. و عليه، لا مانع من حرص وجوب المقدّمه قبل زمان ديها^٣.

ولكن يقول على تقدير إمكان فرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، فإنّ فرض
رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل، وبمس ثبوت وجوب المقدّمة
المعقّبة قبل زمان وجوب ديها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلّق؛ لأنّ الطريق
في تصحيح وجوب المقدّمة المعقّبة لا يحصر فيه، كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

و المحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصاري^٤ من رجوع القيد في جميع شرائط
الوجوب إلى المادّة^٥، و إن اشهر القول برجوعها إلى الهيئته؛ سواء كان الشرط هو الوقت أو
غيره، كالاستطاعة للحجّ والقدرة و السلوغ و نقل و نحوها من الشرائط المادّة لجميع

١. كما في الفصول القروية: ٧٩

٢. كما في مطارح الأنظار: ٤٩

٣. تقدّم في الصفحة: ١٠٣

٤. الفصول القروية: ٧٩

٥. مطارح الأنظار: ٤٩

التكاليف، و معنى ذلك أنَّ الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً، وكلَّ ما يُتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة؛ غاية الأمر أنَّ بعض القيود مأخوذ في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب؛ وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلًا إلى الواجب؛ لأنَّ الواجب يكون هو المقيّد بما هو مقيّد بذلك القيد.

و على هذا التصوير، فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل محيئه وقته، و شأنه في ذلك شأنُ الوجوب على القول بالواجب لمعلق، لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ديها

و المحاولة الثالثة ما نُسب إلى بعضهم من أنَّ لوقت شرطاً للوجوب، لا للواجب كما في المحاولة الأولى، ولكنّه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخّر^١، وعليه، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب بطريق القول بالمعلق، فيصحّ فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ديها، لمعلّنة الوجوب قبل زمانه، فوجب مقدّمته.

و كلّ هذه المحاولات المذكورة في كتب لأصول المطوّلة^٢، وفيها مناقشات و أبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر، و مع العَصْ عن المناقشة في إمكانها في أسعها لا دليل عليها إلاّ ثبوت وجوب المقدّمة قبل زمان [وجوب] ديها، إذ كلّ صاحب محاولة منها يعتقد أنَّ التخلّص من إشكال وجوب المقدّمة قبل زمان [وجوب] ديها ينحصر في المحاولة التي يتصوّرها، فالدليل الذي يدلّ على وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وقت الواجب لا محالة يدلّ عنده على محاولته.

والذي أعتقد أنّه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان

١. مخطّاة الأصول: ١٣٠-١٣١

٢. وقد ذكر في المقام محاولات أخرى دون شئت رجع مجمع الفائدة والبرهان ٢- ١١٠، مدارك الأحكام ٢

ذبيها، فإنّ الصحيح - كما أفاده شيخنا الأصفهاني* - أن وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذبيها، ولا مترشحاً منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذبيها حتّى يلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفكّ الإشكال، وكلّ هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرص، وهو فرض معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها، وهو فرض لا واقع له أبداً، وإن كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذي المقدّمة علّة لوجوب المقدّمة، بل نقول أكثر من ذلك؛ إنه يجب في المقدّمة المفوّتة أن يتقدّم وجوبها على وجوب ذبيها، إذا كنّا نقول بأنّ مقدّمة الواجب واجبة، وإن كان الحق - وسيأتي - عدم وجوبها مطلقاً.

و لبيان عدم معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها نذكر أن الأمر - في الحقيقة - هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غيريّاً، فالأمر هو العلّة الفاعليّة له دون سواء، ولكن كلّ أمرٍ بما يصدر عن إرادة الأمر، لأنّه فَعْنَةُ الاختياري، والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به - أي إن الأمر لا بدّ أن يشترق أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير - فإذا اشتاقه لا بدّ أن يدعو الغير و يدفعه و يحثّه على الفعل، فيشتاق إلى الأمر به، وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتدّ الشوق إلى الأمر حتّى يبلغ الإرادة الحتميّة، فيجعل الداعي في نفس الغير للعمل المطلوب، و ذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كلّ مأمور به، و من جمله «مقدّمة الواجب»؛ فإنّه إذا ذهب إلى وجوبها من قبلي المولى لا بدّ أن يفرض حصول الشوق أولاً في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر أن هذا الشوق تابعٌ للشوق إلى فعل ذي المقدّمة و منبثقٌ منه، لأنّ المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيءٍ و أحسنه اشتاق و أحبّ بالتبع كلّ ما يتوقّف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين و إذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدّمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتميّة التي تتعلّق بالأمر بها، فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنّه إذا فرض أنّ لمقدّمة متقدّمة بالوجود الزماني على ذبيها على وجه لا يحصل ذوها في طرفه و زمانه، لا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثلة المقدّمات المفوّتة، فإنّه لا شك في أن الأمر يشترطها أن تحصل في ذلك الزمان

المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حيثئذ، والمفروض أن وقعها قد حان فعلاً، فلا بد أن يأمر بها فعلاً. أما ذوالمقدمة فحسبَ الفرص لا يمكن البعث نحوه، والأمر به قبل وقته؛ لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حيثئذ، ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية؛ لوجود المانع.

والحاصل أن الشوق إلى ذي المقدمة و الشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، و الشوق الثاني منبعث و منبثق من الشوق الأول، و لكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره، و يصير إرادة حتمية؛ لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذي المقدمة؛ لوجود المانع من الأمر.

و على هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذهابها و لا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه، و لا يصح أن يقع غير ذلك.

و لا تستغرب ذلك، فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفيه، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى معذماته تبعاً، و لما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً على ذهابها فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع أن ذا المقدمة لم يجر وقته بعد، و لم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات، و إنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زماناً على إرادة ذهابها، وعلى قياسها الإرادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل أن تحصل لذهابها المتأخر زماناً، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذهابها زماناً، على العكس مما اشتهر و لا محذور فيه بل هو المتعين.

و هذا حال كلّ متقدم بالنسبة إلى المتأخر، فإن الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادة، كما في الأفعال التدريجية الوجود.

و قد تقدّم معنى تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها، فلانعيده، و قلنا إنه ليس معناه معلوليّته لوجوب ذي المقدّمة، و تبعيّته له وجوداً، كما اشتهر على لسان الأصوليين^١ فان قلت: إن وجوب المقدّمة - كما سبق^٢ - تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً و اشتراطاً، و لاشكّ في أنّ الوقت - على الرأي المعروف - شرط لوجوب ذي المقدّمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدّمة مشروطاً به؛ قصده لحقّ التبعيّة.

قلتُ إنّ الوقت على التحقيق ليس شرطاً لوجوب بمعنى أنّه دخيل في مصلحه الأمر، كالاستطاعة بالسنة إلى وجوب الحجّ، و إن كان دخيلاً في مصلحة الأمور به، و لكنّه لا يتحقّق البعث قبله، فلا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود بمعنى عدم الدعوة إليه؛ لأنّه غير اختياريّ للمكلف أمّا عدم تحقّق وجوب لمؤقت قبل الوقت فلاستناع البعث قبل الوقت و السرّ واضح، لأنّ البعث - حتى الجمعيّ منه - يلزم الانبعاث إمكاناً و وجوداً، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث و إلّا فلا، و إذا يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى المحلّيّ و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق، لأنّه سلازم امسكاك الانبعاث عن البعث.

و هذا بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب، فإنّه يمكن الانبعاث بعونها، فلا مانع من فعليّة البعث بالطر إليها لو ثبت، فعدم قصّة وجوب قبل زمان الواجب إمّا هو لوجود المانع لالغقدان الشرط، و هذا المانع موجود في ذي المقدّمة قبل وقته، مفقود في المقدّمة و يتفرّع على هذا فرع فقهيّ، و هو أنّه حينئذ لا مانع في المقدّمة المعقّونة العباديّة كالطهارات الثلاث - من قصد الوجوب في نيّة قبل وقت الواجب لو قلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

والحاصل أنّ العقل يحكم بلزوم لإتيان بالمقدّمة المعقّونة قبل وقت ذبيها، و لا مانع عقليّ من ذلك.

هذا كلّ من جهة إشكال امسكاك وجوب مقدّمة عن وجوب ذبيها و أمّا من جهة

١. تقدّم في الأمر الثاني من هذا الجزء، ٢٦٩ - ٢٧٠.

٢. سبق في الصفحة: ٢٧٣ - ٢٧٤.

إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه فيعلم دفعه ممّا سبق؛ فإنّ التكليف بذّي المقدّمة الموقّت يكون تامّ الاقتصاء، وإن لم يصر فعليّاً لوجود المانع، وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي شكّ في أنّ دفع التكليف مع تماميّة اقتضائه تفويّت لغرض المولى المعلوم المبرم، وهذا يعدّ ظلماً في حقّه. وخروجاً عن زيّ الرقيّة، وتمرّداً عليه، فيستحقّ عليه العقاب والموء من هذه الجهة، وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز.

وهذا لا يثبت دفع مقتضي التكليف، كعدم تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّ مثله لا يعدّ ظلماً، وخروجاً عن زيّ الرقيّة، وتمرّداً على المولى؛ لأنّه ليس فيه تفويّت لغرض المولى المعلوم التامّ الاقتصاء والمدار في استحقاق العقاب هو تحقّق عنوان الظلم للمولى، القبيح عقلاً

تفريعات (٣٧)

○ التمرين الأوّل

- ١ ما هي المقدّمات المفوّتة؟ ولم سميت بالملفّحات المفوّتة؟
- ٢ كيف حاول صاحب الفصول تصحيح تقدّم رمان بوجوب على زمان الواجب في المقدّمات المفوّتة؟ وما وجه ضعف هذه المحاولة؟
- ٣ كيف حاول الشيخ الأنصاريّ لتصحيح تقدّم زمان بوجوب على زمان الواجب في المقدّمات المفوّتة؟
- ٤ ما هي المحاولة المنسوبة إلى المحقّق الخرساني بتصحيح الشبهة المذكورة؟
- ٥ بيّن ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني في تصحيح وجوب المقدّمة قبل رمان ديها.

○ التمرين الثاني

- ١ أذكر ما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي وما ذهب إليه العلامة الأراكي في تصحيح وجوب المقدّمة قبل رمان ديها

٩. المقدمة العبادية

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعية لا تقع^١ مقدمة إلا إذا وقفت على وجه عبادي، و ثبت أيضاً ترتيب الثواب عليها بخصوصها و مثالها محصر في الطهارات الثلاث، الوضوء، و الغسل، و التيمم.

و قد سبق في الأمر الثاني^٢ الإشكال فيه من جهتين، من جهة أن الواجب العبري لا يكون إلا توصلياً، فكيف يجوز أن تقع مقدمة بما هي مقدمة عبادة؟! و من جهة ثانية أن الواجب العبري بما هو واجب عبري لا استحقاق للثواب عنه و هي الحقيقة إن هذا الإشكال ليس إلا إشكالاً على أصولنا التي أصلها للواجب العبري، فمقع في حيره في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب العبري، و بين عبادية هذه المقدمات الثابتة عبادتها، و إلا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه، لا يمكن رفع اليد عنه

فإذن، لابد لنا من توضيح ما أضلناه في الواجب العبري بوجه عبادية المقدمة على وجه يلزم توصلية الأمر العبري، و قد ذهبت الأراء أشتاتاً في توجيه ذلك و نحن نقول على الاختصار إنه من المتيقن - الذي لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك من أحد - أن الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق نسرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث، و لكن لا نتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما نتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي، أي بد وقع متعرباً به إلى الله (تعالى)، فالوصوء العبادي - مثلاً - هو الشرط، و هو المقدمة التي تتوقف صحتها لصلاة عليها

و عليه، فلا بد أن يقرر الوصوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر العبري به؛ لأن الأمر العبري - حسبنا فرضاه - إنما يتعلق بالوصوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوصوء بما هو؛ فلم تنشأ عبادته من الأمر العبري حتى يقال «إن عبادته لا تلائم توصلية الأمر

١ التأييد باعتبار ما أضيفت إليه كلمة «بعض»

٢ هذا سهو من المصنف رحمه الله و الصواب «الأمر ثلاث» - مراجع الصفحة ٢٧٢ - ٢٧٣

الغيري^١، بل عباديته لابد أن تكون مفروضة المحقق قبل فرض تعلقي الأمر الغيري به. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه؛ لأنه عبادة في نفسه.^٢

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو أنه إذ كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، والمعروف أنه لا يصح فرض العبادة عبادة إلا بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله؛ لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم، وليس لها في الواقع إلا الأمر الغيري، فرجع الأمر بالآخر إلى الغيري لتصحيح عباديتها^٣؟

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها؛ لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الأمر الغيري، والمفروض أن الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها؛ لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم متأخر وتأخر المتقدم، وهو خلف محال أو دور على ما قيل^٤.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة^٥ وأحسنها فيما أرى - بناءً على ثبوت الأمر الغيري، أي وجوب مقدمة الواجب، وبناءً على أن عبادية العبادة لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها - هو أن المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستحبابي لها في حد ذاتها السابق على تعلقي الأمر الغيري بها. وهذا الاستحباب باقي حتى بعد فرض لأمر الغيري، ولكن لا بعد الاستحباب الذي هو جوار الترك؛ إذ المفروض أنه قد وجب فعلها، فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب إلا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا يعدم، بل يشتد وجوده؛ فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو

١ هذا ما أعاده المحقق الخراساني في الكفاية ١٣٩ - ١٤٠.

٢ هذا الإشكال أورده المحقق الأنصاري على المحقق الخراساني راجع أجود التقريرات ١: ٢٥٥.

٣ والقاتل الشيخ الأنصاري في كتاب «الطهارة» ٨٧ لسطر ٢٨ - ٣٦.

٤ راجع أجود التقريرات ١: ٢٥٥، بدائع الأفكار (المرتبة) ١: ٣٨١ نهاية الدراية ١: ٣٨٠.

عبادة في نفسه، فليست عباديتها متأثرة من الأمر العيري حتى يلزم الإشكال^١.

و لكن هذا الجواب - على حسبه - غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة، و سرُّ ذلك أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحيائي المسمى بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحيائي فقط، مع أنه لا يُفتي بذلك أحد، و لا شك في أنها تقع صحيحة لو أني بها بقصد امتثال أمرها العيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب إنه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفس مصححاً لعباديتها أن الأمور به بالأمر العيري هو تطهارة أمأتي بها بداعي امتثال الأمر الاستحيائي كيف و هذا المجيب قد قرص عدم بقاء الاستحباب بعده بعد ورود الأمر العيري^٢، فكيف يقرص أن الأمور به هو أمأتي به بداعي امتثال الأمر الاستحيائي؟! بل مقصود المجيب أن الأمر العيري لما كان متعلقه هو لطهارة بما هي عبادة، و لا يمكن أن يكون عبادتها ناشئة من نفس الأمر العيري بما هو أمر عيري، فلان ذلك من قرص عبادتها لا من جهة الأمر العيري و بقرص سابقي عليه، و ليس هو إلا الأمر الاستحيائي النفسي المتعلق بها، و هذا يصحح عبادتها قبل قرص تعلق الأمر العيري بها، و إن كان حين بوجبه الأمر العيري لا يبقى ذلك الاستحباب بعده و هو حواز الترك، و لكس لا تذهب بذلك عباديتها لأن المصاط في عبادتها ليس حوز الترك كما هو واضح، بل المصاط مطلوبتها الدائية و رجوعها النفسي، و هي باقية بعد تعلق الأمر العيري و إذا صح تعلق الأمر العيري بها بما هي عبادة و اندكالك الاستحباب فيه - بمعنى أن الأمر العيري يكون استمراراً لتلك المطلوبة - فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر العيري صاحباً للدعوة إليها، و يكون هذا الأمر

١ هذا الجواب ما أعاده المحقق الخوئي في تصديقه على أجود التقريرات ١: ٢٥٥ - ٢٥٦، و المعاصرات

٢: ٤٠١ - ٤٠٢

٢. فإنه قال: «فإن الأمر الاستحيائي ولو قرص بدله بالأمر الوجوبي لروال هذا الاستحباب بقرص»

الوجوب العيري... راجع تعليلاته على أجود التقريرات ١: ٢٥٦

الغيري نفسه أمراً عبادياً، عاية الأمر أن عبديته لم تحي من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبة النفسية و ذلك الرحمان الداتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستحيائي النفسي السابق^١.

و عليه، فيقلب الأمر العيري عبادياً، و لكه عبادي بالعرض لا بالذات حتى يقال: «إن الأمر الغيري توصلي لا يصلح للعبادة».

من هنا لا يصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحياب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها؛ لأن الاستحياب بقده قد اندك في الأمر عيري، فلم يعد موحوداً حتى يصح قصده نعم، يبقى أن يقال: إن الأمر العيري إنما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة؛ لأنه حسب المرض متعلمه هو الطهارة بصفة العبادة، لا ذات الطهارة، و الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فكيف صح أن يؤتى بذات العبادة بدعي امتثال أمرها الغيري، و لا أمر غيري بذات العبادة؟!

و لكن مدفع هذا الإشكال بأن يقول: إذا كان الوضوء - مثلاً - مسحاً بعساً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، و فعلته التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيري المندك فيه الأمر الاستحيائي.

و بعبارة أخرى: قد حرصا الطهارات عبادت نفسية في مرتبة سابقة على الأمر العيري المتعلق بها، و الأمر العيري إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعي الأمر الغيري المندك فيه الاستحياب - و المعروف [أنه] ليس هناك أمر موجود غير - صح التقرب به، و وقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة، و بناء على أن مناط عبادة العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها.

و كلا المبنيين نحن لا نقول به.

أما الأول: فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب، فلا أمر

١ هذا التوجيه مناسب ما ذكره أستاذة المحقق الأصهباني في نهاية الدراية ١ - ٣٨٠ - ٣٨١ و ٣٨٣

غيري أصلاً.

و أما الثاني: فلأن الحق أنه يكفي في عبادة لعل ارتباطه بالمولى، والإتيان به متقرباً إليه (تعالى) غاية الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفية، فما لم يثبت رضا المولى بالفعل، وحسن الانقياد، وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عبادة، بل يكون تشريعاً محرماً. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعلياً من المولى، ولذا قيل: «يكفي في عبادة العبادة حُسنها الذاتي و محبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلي بها»

و إذا ثبت ذلك، فنقول في تصحيح عبادة لطهارات، إن فعل المقدمة بنفسه يعدّ شروعاً في امتثال دي المقدمة - الذي هو حسب العرف في المقام عبادة في نفسه مأمور بها - فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعدّ امتثالاً للأمر لنفسه بذي المقدمة العبادي. و يكفي في عبادة العمل - كما قلنا - ارتباطه بالمولى و إتيان به متقرباً إليه (تعالى) مع عدم ما يمنع من اعتد به و لاشك في أن قصد الشرائع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدمانه فاصداً بها النوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعدّ طاعة و انقياداً للمولى^١

و بهذا نصّح عبادة المقدمة، و إن لم تقل بوجوبها لغيري، و لا حاجة إلى فرض طاعة الأمر لغيري

و من هنا يصح أن تقع كل مقدمة عبادة و يستحق عليها لثواب بهذا الاعتبار، و إن لم تكن في نفسها معبراً فيها أن تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلاً - مقدمة للصلاة، أو كالمشي حافياً مقدمة للحج أو الزيارة، غاية الأمر أن الفرق بين المقدمات العبادية و غيرها أن غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجه قُرْبِيٍّ، بخلاف المقدمات المشروطة فيها أن تقع عبادة، كالطهارات الثلاث

و يؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض لمقدمات، و لا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث - من أن الثواب على دي المقدمة يُوزّع على المقدمات

١. هكذا قال المحقق الأصهباني في نهاية الدراية ١: ٣٨٢ و ٣٨٥

٢. كما في نهاية الدراية ١: ٣٨٣

باعتبار دخالتها في زيادة حمارة بواحب^١، فإن ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الأمر الغيري^٢ وأن عبادته المقدمة و استحقاق الثواب عليها لا يشأان إلا من جهة الأمر الغيري؛ اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إن الأمر لا يدعو إلا إلى ما معنى به، فلا عقل أن يكون الأمر بذی المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي، وليس هذا الأمر الآخر المرشح إلا الأمر غيري، فرجع الإشكال خذعاً

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلا إلى ما معنى به، ولكننا لا ندعي أن الأمر بذی المقدمة هو الذي يدعو إلى المقدمة، بل نقول: إن العقل هو الذي يدعو إلى فعل المقدمة بوصلاً إلى فعل الواحب^٣، وسأبي أن هذا الحكم المعنى لا يكشف منه ثبوت أمر غيري من المولى، ولا يلزم أن يكون هناك أمر نفس المقدمة لمصحيح عبادتها، و يكون داعياً إليها^٤.

والحاصل أن الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحيح لعبادتها شيء آخر، هو قصد التعرّب بها، و يكفي في التعرّب بها إلى الله أن تأتي بها بقصد الوصول إلى ما هو عباده، لأن الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعبادتها، و لأن المصحح لعبادة العبادة منحصراً في قصد الأمر المتعلق بها و قد سبق توضيح ذلك

و عليه، فإن كانت المقدمة ذات الفعل كإظهار من الحبث، فالعمل لا يحكم إلا باتّابها على أي وجه وقعت، و لكن لو أتى بها المكثف متقرباً بها إلى الله بوصلاً إلى العبادة صحّت و وقعت على صفة العبادة، و استحق عليها الثواب و إن كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث، فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، و المفروض أن المكلف متمكّن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيري أم لم يكن، و سواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات.

١. راجع الصفحة ٢٧٣

٢. كما في نهاية السراية ١ ٢٨٣

٣. يأتي في الصفحة ٢٩٩

النتيجة

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات نرجع إلى أصل لمسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب، الذي قلنا، إنه آخر ما يشعل بالـ الأصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها ببيان تحرير [محل] التراجع، وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ إذ قلنا، إن العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب - أي إنه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضاً بأن المقدمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثر الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن، نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها، وهي:

١. القول بوجوبها مطلقاً^١.
٢. القول بعدم وجوبها مطلقاً^٢، وهو الحق وسيأتي دليله.
٣. التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فهجب^٣.
٤. التفصيل بين السبب و غيره أيضاً، ولكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره^٤.
٥. التفصيل بين الشرط الشرعي، فلا يجب بالوجوب العمري باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي، نظير جزء الواجب، وبين غيره، فيجب بالوجوب العمري. وهو القول

١. وهذا ما نسب إلى المشهور في بدائع الأفكار (الرشدي) ٢٤٨ وذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية

١٤٢. والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ١ ٣٣٢-٣٣٣ وهو الظاهر من بعض كلمات الشيخ الأنصاري في

مطارج الأنظار ٧٥-٧٦

وذهب إليه الآمدي من العامة في الإحكام ١: ١٥٨

٢. ذهب إليه المحقق الأصفياني في نهاية الدراية ١ ٣٩٧-٤٠٢. واحتاره المحقق الخوئي في المعالمات

٢: ٤٣٨، والسيد الحكيم في حقائق الأصول ١: ٢٦٢-٢٦٨

٣. لم أعثر على قائله.

٤. وهو الظاهر من عبارة السيد المرتضى في التذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٨٣.

المعروف عن شيخنا المحقق الثاني^١

٦. التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالمعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره^٢.
٧. التفصيل بين المقدمة الموصلة - أي التي يترتب عليها الواجب النفسي - فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب، وهو مذهب المعروف لصاحب الفصول^٣.
٨. التفصيل بين ما قصد به التوصل من مقدمات يقع على صفة الوجوب، وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً، وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري^٤.
٩. التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم^٥ الذي أشار إليه في مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيلها، فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.
١٠. التفصيل بين المقدمة الداخلية - أي الجزء - فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب^٦.

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين، لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا، إن الحق في المسألة - كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين^٨ -

١ راجع أجود التقريرات ١: ٢٥٥-٢٥٦.

٢ وهذا منسوب إلى إمام الحرمين ورس بعثيري ورس برهان وابن الحافظ راجع نهاية السؤل ١: ٢.

٣ الفصول العروية ٨٦.

٤ نسب إليه مقرر بحثه في مطارح الأنظار ٧٢ ونكر من نسبته هذا إليه نظر.

قال المحقق الثاني «المحكى عن الشيخ في المقدم مضطرب من حيث المبدأ، ومن حيث ما فرغ عليه وظهر أن المقرر لم يصل إلى مراد الشيخ» فرائد الأصول ١: ٢٨٨.

بل الظاهر من بعض كلماته أنه قال بوجوب المقدمة مطلقاً راجع مطارح الأنظار ٧٥-٧٦.

٥ نسب إليه في مطارح الأنظار ٧٢، وفرائد الأصول ١: ٢٨٦.

٦ قال صاحب المعالم في مسألة الضد «هو أيضاً محقق القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليحها إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون الممكن مريداً لفعل الموقوف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر» معالم الدين ٨٠.

٧ لمعه مذهب من قال بعروج المقدمات الداخلية عن محل نزاع.

٨ أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذي ذكرناه - فيما أعلم - سادس المحقق

القول الثاني، و هو عدم وجوبها مطلقاً.

و الدليل عليه واضح بعد ما قلنا - من أنه في موارد حكم العقل بمرور شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لا يبقى محالاً للأمر المولوي^١ فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة؛ و ذلك لأنه إذا كان الأمر يدي المقدمه داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فإن دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - بحمله و ندعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به بحصيلته و مع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا يبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قبل المولى، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي، لأن الأمر المولوي - سواء كان نفسياً أم غيرياً - بما يجعله المولى لمرص تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يحمل الداعي في نفسه حيث لا داعي بل يستحيل في هذا الفرض خطل الداعي الثاني من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل

و بعباره أخرى إن الأمر يدي المقدمه لو لم يكن كافياً في دعوه المكلف إلى الإتيان بالمقدمه بأي أمر بالمقدمه لا يقع، و لا يكفي للدعوه إليها بما هي مقدمه، و مع كفايه الأمر يدي المقدمه لتحريكه إلى المقدمه، ولدعوة إليها، فأبنة حاجته متى إلى الأمر بها من قبل المولى؟ بل يكون عبثاً و لغواً، بل يمتنع؛ لأنه تحصيل للحاصل

و عليه، فالأوامر الواردة هي بعض لمقدمات يجب حملها على الإرشاد، و بيان شرطية متعلقها للواجب و توقعه عليها كسائر لأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل، و على هذا يحمل قوله عليه السلام «إذا زالت الشمس، فقد وجب الظهر و الصلاة»^٢

→ الأصحائي^٣ و قد عُدَّ هذا القول اليد تحليل الحق المولوي^٤ و كذلك ذهب إلى هذا القول وأوَّ صرحه سيّدنا المحقق الحكيم دام ظلّه في حاشيته على الكفاية^٥ - ص ٢٤٥ -

١ راجع الصفحة ٢٤٥

٢ هذا مفاد الروايات الواردة في الباب، وإليك بعض برريره ٥ د محل الوقت وجب الطهور و الصلاة» الوسائل ١، ٢٦٦، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١

*** نهاية الدراية ١ ٢٩٧ ٢ ٤

*** المحاضرات ٢ ٢٨

*** حقائق الأصول ١ ٢٦٢ - ٢٦٨

و من هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية

«إنه لا وجوب عمري أصلاً، و ينحصر لوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسي و العمري. فليُحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصولية».

﴿ تمرينات (٣٨) ﴾

- ١ ما هو توجيه عبادة المقدمات الثلاث على وجه يلائم توصية الأمر العمري؟
- ٢ ما هو الأمر المصطلح لعبادة الطهارات الثلاث؟
- ٣ ما هي الأقوال في وجوب مقدمة الواجب؟ وما هو الحق عند المصنف؟

المسألة الثالثة: مسألة الصدّ

تحرير محل النزاع

اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن صدّه أو لا يقتضي؟ على أقوال. و لأجل توضيح محل النزاع و تحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير محل النزاع هذا، وهي ثلاثة:

١. «الصدّ»، فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمباغي، فيشمل نقيض الشيء، أي إن الصدّ عندهم أعم من الأمر الوجودي والعدمي^١ وهذا اصطلاح خاص للأصوليين في خصوص هذا الباب، وإلا فالصدّ مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام لمعاندة والمنافرة، وله معه غاية التباعد^٢. ولذا قسم الأصوليون الصدّ إلى «صدّ عام» وهو الترك - أي النقيض -، و «صدّ خاص» وهو مطلق المعاند الوجودي.

وعلى هذا، فالحق أن تنحل هذه المسألة إلى مسائلين. موضوع إحداهما الصدّ العام، و موضوع الأخرى الصدّ الخاص، لا سيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢ «الاقتضاء»، ويراد به لا بدّية ثبوت النهي عن الصدّ عند الأمر بالشيء، إمّا لكون الأمر يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة، والتصنّ، والالتزام. وإمّا لكونه

١ وقع الخلاف بين الأصوليين في أن هذه المسألة هل هي من المسائل الأصولية أم لا؟ وعلى الأول هل هي من المسائل اللغوية أو من المسائل العقلية؟

والحق أنها من المسائل الأصولية العقلية لأنّها أصولية فلاّتها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي فنقول مثلاً: إنّ الشارع أمر بالصلاة، والأمر بالشيء ينصّ لنهي عن صدّه، فالأمر بالصلاة يقتضي النهي عن صدّها، فثبتت حرمة صدّها، وأمّا أنّها عقيدة فمن مرر أنّ ما يبحث فيها هو ثبوت الملازمة، والحاكم بهذه الملازمة إمّا هو العقل

٢ كما صرحوا بذلك، فراجع مطاوع الأنظار ١١٦، وكذا به الأ ١١٦، نهاية الأفكار ١ ٣٦٠، وفوائد الأصول ٣٠١

٣. شرح المنظومة (قسم الحكمه) ١٦

يلزمه عقلاً النهي عن الصد من دون أن يكون لرومه نساً بالمعنى الأحص حتى يدل عليه بالانرام فالمراد من الانضاء عندهم أعم من كل ذلك^١.

٣. «النهي». و يرد به النهي مولوي من لشارع وإن كان تبعياً، كوجوب المقدمة العبري التبني^٢ والنهي معناه المصاعى - كما سبق في مبحث الواهي^٣ - هو الزجر والردع عما تعلق به. و فشره المتقدمون بطلب ترك^٤، و هو مصير بلارم معناه، و لكنهم فرصوه كأن ذلك هو معناه المطانفي، و له اعرض بعضهم على ذلك فقال، «إن طلب الترك محال، فلان أن يكون المطلوب الكف»^٥ و هكذا تدارعو في أن المطلوب بالنهي الترك أو الكف؟ و لا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرصوه أن معنى النهي هو الطلب، فوقعوا في حيرة في أن المطلوب به أي شيء هو؟ الترك، أو الكف؟

و لو كان المراد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم في الصد العام، فإن النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك الأمور به و لما كان في معنى إنساناً فخرج معنى النهي عن لصد العام إلى معنى طلب فعل الأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشيء يقضي النهي عن صده العام» تبديلاً للفظ بلفظ آخر بمعناه، و يكون عبارة أخرى عن القول بـ «أن الأمر بالشيء يقتضي نفسه» و ما أشد سحف مثل هذا البحث! و بعله لأجل هذا الوهم - أي وهم أن النهي معناه طلب الترك - ذهب بعضهم^٦ إلى عينية الأمر بالشيء للنهي عن الصد العام.

و بعد بيان هذه الأمور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع، و كقيته أن النزاع معناه يكون أنه إذا تعلق أمر بشيء هل إنه لابد أن يتعلق بهي المولى بصد العام أو

١ و صرحوا بذلك أيضاً في كتبهم راجع مطارح الأنظار ١١٧، كفاية الأصول ١٦٠، هوالد الأصول ١١١، ٣٠١، المعاضرات ٨٢.

٢ خلافاً للمحقق القمي حيث رعه أن مراد منه خصوص النهي لأصلي راجع - قوانين الأصول ١١٤.

٣ راجع الصفحة ١١٦.

٤ فشره به في معالم الدين ١٠٤، وقوانين الأصول ١٣٥-١٣٧، والفصول العروية ١٢٠.

٥ كما ذهب إليه المصدي في شرحه على مختصر الأصول ١٠٣.

٦ و هو صاحب الفصول، راجع الفصول العروية ٩٢.

الخاص؟ فالنزاع يكون في ثبوت الهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء. و بعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك. و على كل حال، فإنّ مسألتنا - كما قلنا - تنحلّ إلى مسألتين: إحداهما: في الضد العام. و الثانية: في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في باين:

١- الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء و عدمه، فإنّ الظاهر أنّهم متفقون على الاقتضاء، و إنما اختلافهم في كميته^١. فقل^٢: إنّه على نحو العبث، أي إنّ الأمر بالنهي عن ضده العام، فيدلّ عليه حيثنّ بالدلالة المطابقة.

و قيل^٣: إنّه على نحو العزّة، فيدلّ عليه بالدلالة النصّية، باعتبار أنّ الوجوب يحلّ إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليليّاً في معنى الوجوب. و قيل إنّه على نحو اللزوم البين بالمعنى الخاص^٤، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزامية^٥. و قيل^٦: إنّه على نحو اللزوم البين بالمعنى العام، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له

١ هدايا أدعاء صاحب المعالم في معالم الدين ٧٦ و شهد الصدر في المحلقات ٢ ٢٧٩ ولكن لأصل له. حيث ذهب بعض القدماء إلى عدم الاقتضاء رأساً، كما سيأتي التخصيص في الدررمة إلى أصول الشريعة ١ ٨٥- ٨٨، و العبد في شرحه على مختصر الأصول ١ ١٩٩ بل هو المنسوب إلى العميد و جمهور المعتزلة و بعض لأشاعره كما في نهاية السؤل ١ ٢٢٦-٢٢٧

٢ و القائل صاحب الفصول في الفصول الغريبة: ٩٢

٣ و القائل صاحب المعالم في معالم الدين ٧٠ و ٧٢

٤ أي نفس تصوّر الإلزام يوجب تصوّر المنع عن الترك

٥ و هدايا ذهب إليه المحقق النائي في فوائده الأصول ١ ٣٠٣ و هو الظاهر أيضاً من المحقق الخراساني في الكفاية: ١٦٥، و المحقق العراقي في نهاية الأفكار ١ ٣٧٧

٦ و القائل هو المحقق القمي في قوانين الأصول ١ ٨١ و ١١٣ و إسناده العلامة العراقي في ماصح الأحكام و الأصول: ٦١

عقلياً صرفاً.

والحق أنه لا يقتضيه بأي نحو من أنحاء الافتضاء^١، أي إنه ليس هناك نهْيٌ مولويٌّ عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهْيٌ مولويٌّ وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه أن الوجوب - سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر، أو لازماً عقلياً لها كما هو الحق - ليس معنى مركباً، بل هو معنى بسيطٌ واحدٌ بئ، هو لزوم الفعل، و لازم كون الشيء واجباً المنع من تركه.

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس معاً مولوياً، ونهياً شرعياً، بل هو مع عقليٌ تبعيٌّ من غير أن يكون هناك من الشارع مع ونهْيٌ وراء نفس الوجوب و سرّ ذلك واضح، فإن نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كذب في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعلٍ لنهي عن الترك من الشارع زياده على الأمر بذلك الشيء.

فإن كان مراد الفاتلين بالاعتضاء في المقام أن نفس الأمر بالفعل يكون واجباً عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه؛ لأن هذا هو مقتضى لوجوب؛ ولكن ليس هذا هو موضع الرأع في المسألة، بل موضع الرأع هو النهي المولويّ زائدٌ على الأمر بالفعل، وإن كان مرادهم أن هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل - كما هو موضع الرأع - فهو غير مسلم، ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

و بعبارة أوضح وأوسع أن الأمر والنهي متعاكسان - بمعنى أنه إذا تعلّق الأمر بشيءٍ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً عنه، وإلا لخرج الواجب عن كونه واجباً؛ وإذا تعلّق النهي بشيءٍ فعلى طبع ذلك يكون سقيضه بالتبع مدعواً إليه، وإلا لخرج المحرّم عن كونه محرّماً. ، ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر أن يتحقّق - فعلاً - نهْيٌ مولويٌّ عن ترك الأمور به بالإصاغة إلى الأمر المولويّ بالفعل، كما أنه ليس معنى هذه التبعية في النهي أن يتحقّق - فعلاً - أمرٌ مولويٌّ بترك المنهي عنه بالإصاغة إلى النهي

١. كما ذهب إليه الإمام الحميني والمحقق الحنوتي من المصادر، فراجع مساهج الوصول ٢: ١٧، و

المولوي عن الفعل

والسرّ ما قلناه: إنّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه، كما أنّ نفس الهی عن الفعل كافٍ للدعوه إلى بركه، بلا حاجة إلى جعلٍ جديدٍ من المولى في العقامين، بل لا يعقل جعل الحديد كما قلنا هي مقدّمة الواجب حدّوً لغدّه بالقدر، فراجع.

ولأجل هذه البعيّة الواضحة احلّط الأمر على كثيرٍ من المحرّرين لهذه المسألة، فحسبوا أنّ هناك بهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاء الأمر على نحو العينيّة، أو التضمّن، أو الالتزام، أو اللزوم العقليّ كما حسبوا - هنا هي محنت الهی - أنّ معنى الهی هو الطلب إمّا للترك أو الكفّ، وقد تعدّمت الإشارة إلى ذلك في تحرير الرابع^١

و هذان التوقّسان في الهی و الأمر من وادٍ واحدٍ و عليه، فليس هناك طلبٌ للترك وراء الردع عن الفعل في الهی، و لانّهی عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر

نعم، يحور للأمر بدلاً من الأمر بالشيء أن يعبر عنه بالهی عن الترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً من قوله «صلّ» «لا ترك الصلاة» و يحور له بدلاً من الهی عن الشيء أن يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً من قوله «لا تشرب الحمر» «امرك شرب الخمر»، فيؤدّي التعبير الثاني في المعامين مؤدّي التعبير الأوّل المبدّل منه، أي إنّ التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الأوّل

فإذا كان مقصود الفائل بأنّ الأمر بالشيء عين الهی عن ضدّه العامّ هذا المعنى - أي إنّ أحدهما يصحّ أن يوضّع موضع الآخر، و يحلّ محله في أداء غرض الأمر - فلا بأس به و هو صحيح، و لكن هذا غير العينيّة المقصودة في المسألة على الطاهر

٢. الصّدّ الخاصّ

إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للهی عن ضدّه اخصّ يسمّى و يستفّرغ على القول باقتضائه للنهي عن ضدّه العامّ

و لقا ثبت - حسبما تقدّم - أنّه لا بهی مولوي عن الصّدّ العامّ، فبالطريق الأولى نقول.

إنه لا نهى مولوي عن الصدّ الخاص؛ لما دلل من إسنائه و تفرّعه عليه.
 وعلى هذا، فالحق أن الأمر بالنهي لا يقتضي النهي عن صدّه مطلقاً، سواء كان عاماً أو خاصاً.
 أمّا كيف يبتني القول بالنهي عن الصدّ الخاص على القول بالنهي عن الصدّ العام و يتفرّع عليه فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول.
 إن القائلين بالنهي عن الصدّ الخاص لهم مسدكان لا ثالث لهما، وكلاهما يبتني و يتفرّع على ذلك.

الأول، مسلك المتلازم

و خلاصته أن حرمة أحد المتلازمين تستدعي و تستلزم حرمة ملازمه الآخر، و المعروف أن فعل الصدّ الخاص يلازم تركه المأمور به - أي الصدّ العام -، كالأكل - مثلاً - الملازم فقله لترك الصلاة المأمور بها (و عندهم أن الصدّ العام محرم منهي عنه - و هو ترك الصلاة في المثال -، فيلزم على هذا أن يحرم الصدّ الخاص - و هو الأكل في المثال -؛ فابتنى النهي عن الصدّ الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الصدّ العام.
 أمّا نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوي عن الصدّ العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الصدّ الخاص منهيّاً عنه بهي مولوي؛ لأن ملازمه ليس منهيّاً عنه حسب التحقيق الذي مرّ.

على أننا نقول ثانياً - بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأن الصدّ العام منهي عنه -؛ إن هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعني أن كراه غير مسلمة، و هي «أن حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر»؛ فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم، لا في الوجوب، و لا الحرمة، و لا غيرهما من الأحكام، مادام أن مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم في المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب و الحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً و الآخر محرماً؛ لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإنما أن يحرم أحدهما، أو يجب الآخر.

يرجع ذلك إلى باب التراحم الذي سيأتي التعرض له.

و بهذا تبطل «شبهة الكسبي» المعروفة التي أخذت فسطاً وافرأ من أبحاث الأصوليين إذا كان ميناها هذه الملازمة المدعاة؛ فإنه تُسبب إليه القول بنفي المباح^١ بدعوى أن كل ما يُظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب في الحقيقة؛ لأن فعل كل مباح ملازم قهراً لواجب و هو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

الثاني مسلك المقدمية

و خلاصته دعوى أن ترك الصدّ الخاصّ مقدّمه لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدّمه لفعل الصلاة، و مقدّمه الواجب واحد، فيجب ترك الصدّ الخاصّ و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه... أي ترك ترك الأكل... لأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن الصدّ العامّ، و إذا حرم ترك الأكل، فإن مصاه حرمة فعله؛ لأنّ النهي إثبات، فيكون الصدّ الخاصّ سهياً عنه هذا خلاصة مسلك المقدمية

و قد رأيت كيف ينتهي النهي عن الصدّ الخاصّ على ثبوت النهي عن الصدّ العامّ، و نحن إذ قلنا بأنّه لا نهى مولوي عن الصدّ العامّ فلا يحرم ترك ترك الصدّ الخاصّ حرمة مولوية - أي لا يحرم فعل الصدّ الخاصّ -، فتنت المطلوب

على أن مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين

أحدهما، أنّه بعد النزل عمّا تقدّم، و تسلب حرمة لصدّ العامّ، فإنّ هذا المسلك كما هو واضح ينتهي على وجوب مقدّمه الواجب، و قد سبق أن أثبتنا أنّها ليست واجبة بوجوب مولوي^٢، و عليه، لا يكون ترك الصدّ الخاصّ واجباً بوجوب العيري المولوي حتى

١ تُسبب إليه في شرح المصنف ١ ٣ ٢، و معالم الدين ٧٧ و قال في القوانين ١ ١١٤ «المباح يحور تركه حلالاً للكسبي، فإنه قال بوجوب المباح و ينقون عنه شبه المقصود فقد يقال، إن مراده أن كل ما هو مباح عند جمهورهم هو واجب عنده لا غير، و قد يقال إن مراده أن كل ما كان مباحاً بالذات فهو واجب بالعرض»

يحرم فعله.

ثانيهما: أنا لانسلم أن ترك الضد الحاص مقدم لفعل المأمور به، وهذه المقدمة - أعني مقدمية ترك الضد الحاص - لا تزال متداً للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة^١، ونحن في غنى عن البحث عنها بعدما تقدم.

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى مقدمية ترك الضد، فنقول:

إن المدعي لمقدمية ترك الضد لصدّه تبني دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين - أي لا يمكن اجتماعهما معاً - ولا شك في أن عدم المانع من المقدمات؛ لأنه من متعمات العلة، فإن العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضي وعدم المانع فيتألف دليله من مقدمتين.

١. الصغرى: إن عدم انصد من باب «عدم المانع» لصدّه؛ لأن الضدين متماثلان.

٢. الكبرى: إن «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول أن عدم الضد من المقدمات لصدّه.

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة «للمانع» مطلقاً، فتحيلوا أن لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى، فانتظم عندهم لقياس لذي طوّه منتجاً، بينما أن الحق أن التمانع له معنيان، ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك أن التمانع تارة يراد منه لتمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملازمة بين الشيئين، وهو المقصود من لتمانع بين الضدين؛ إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان؛ وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وإن لم يكن بينهما تمنع وتناف في الوجود، وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود؛ إذ يكون

١. وبشئت مراجع الكتب المطولة، منها مايلي: غريب الأصول ١-٨، هداية المسترشدين ٢٣٠-٢٣١؛

مطارج الأنظار ١-٨، ١١٢؛ نهاية الأصول ١٦١-١٦٣؛ نهاية الدراية ١-٢٥، ٤٤١.

المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضين، فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما، فلا يؤثر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضي لآخر؛ وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى، فإن المانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضد أثر الأول. وعدم المانع إما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

وعليه، فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم المانع، ولكنه عدم المانع في الوجود، وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فمما يتكرر الحد الأوسط؛ فلانستج من القياس أن عدم الضد من المقدمات.

واعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبيه، وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تحتملها الرسالة. ولذا بحاجة إلى نفي المقدمة لإثبات المختار، بعد ما قدمناه^١.



ثمرة المسألة

إن ما ذكرناه من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الحاص فقط^٢، وأهمها والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء^٣.

بيان ذلك أنه قد يكون هناك واجب - أي واجب كان، عبادة أو غير عبادة - و ضده عبادة، وكان الواجب أرجح في نظر الشارع من ضده العبادي؛ فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين للتصادم بين متعلقيهما، والأول أرجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر العلي

١ من عدم وجوب مقدمة الواجب مطلقاً

٢ وأما الضد العام فلم يذكر له ثمرة، مع أنه أولى بذكرها من ضد الخاص، لأن الاقتضاء في الضد العام كان مبروراً عنه عندهم

٣ قال الشيخ الأنصاري «والظاهر أن هذه ثمرة من تسلمات بين أكثر الأصحاب، سيما القدماء منهم...»
مطالع الأنظار ١١٨

وقل عن الشيخ البهائي أنه أنكر هذه ثمرة هداية المسترشدين ٢٤٤

المنجّر هو الأول دون الثاني.

و حينئذٍ فإن قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فإن الضد العبادي يكون منهياً عنه في الفرص، و النهي في العبادة يقتضي الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً. و إن قلنا بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فإن الضد العبادي لا يكون منهياً عنه، فلا مقتضي لفساده.

و أرجحية الواجب على ضده الخاص العبادي تتصور في أربعة موارد.

١. أن يكون الضد العبادي مندوباً، و لا شك في أن الواجب مقدّم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة؛ فإنه بناءً على فتضاء الأمر بالشيء للهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، و لا بد أن تقع النافلة فاسدة نعم، لا بد أن تستثنى من ذلك نوافل الوقت؛ لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة، كنافلتي الظهر و العصر.

و على هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقاً، بناءً على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم يقل بالنهي عن الضد، فإن عدم جوار فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلى دليل خاص.

٢. أن يكون الضد العبادي واجباً، و لكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول، كما في مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

٣. أن يكون الضد العبادي واجباً، و لكنه موسع الوقت، و الأول مصيّق، و لا شك في أن المصيّق مقدّم على الموسع و إن كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها، و إزالة الحاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤. أن يكون الضد العبادي واجباً أيضاً، و لكنه محيّر، و الأول واجب معيّن، و لا شك في أن المعيّن مقدّم على المحيّر و إن كان المحيّر أكثر أهمية منه؛ لأن المحيّر له بدل دون المعيّن. مثاله: اجتماع سفر مندور في يوم معين مع [الصوم من] خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر و اختار الصوم من خصال الكفارة، فإن كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهياً عنه فاسداً.

هذه خلاصه بيان ثمره المسألة مع بيان موارد ظهورها، و لكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها، فإن ترتبها و ظهورها يتوقف على أمرين:

الأول: القول بأن الهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي العبري التبعي، لأنه إذا قلنا بأن الهي مطلقاً لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص الهي التبعي لا يقتضي الفساد، فلا تظهر الثمرة أبداً، و هو واضح، لأن الصد عبادة حينئذ يكون صحيحاً، سواء قلنا بالهي عن الضد أم لم نقل.

والحق أن الهي في العبادة يقتضي فسادها حتى الهي العبري على الطاهر و سأتني تحقيق ذلك في موضعه إن شاء الله (تعالى)¹.

و استعمالاً في بيان هذا الأمر شر له، حملاً، فهو إن أقصى ما يقال في عدم اقتضاء الهي التبعي للفساد هو أن هي التبعي لا يكتنف عن وجود مفسدة هي المنهية عنه، و إذا كان الأمر كذلك فالصهي عنه يفي على ما هو عليه من مصلحة بلا مراحم لمصلحته، فسكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المعروضة فيه.

و هذا بس شيء - و إن صدر من بعض أعظم مشايخنا² - لأن المدار في القرب و البعد هي العبادة ليس على وجود مصلحة و لمفسدة فقط، فإنه من الواضح أن المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد لمعنيين، تشبيهاً بالقرب و البعد المكانيين، و ما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، و مجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع حرص به و تبعية.

و بعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، و المعروف أن النهي التبعي نهى مولوي، و كونه تبعاً لا يخرجه عن كونه رحرأً، و تبعياً، و بعيداً عن الفعل و إن كان التباعد لمفسده في غيره، أو لقواب مصلحة الغير.

نعم، لو قلنا بأن الهي عن الضد ليس بهأً مولوي، بل هو نهى يقتضيه العقل الذي

١ يأتي في المبحث الأول من المسألة الجامعة، ٣٥٥-٣٥٦.

٢ و هو المحقق الثاني في فوائد الأصول ٢ ٤٥٦ و حاشاء، تسيده المحقق الحوئي في المحاضرات

لا يُسكّشف منه حكم الشرع - كما خربناه في المسألة - فإنّ هذا الهي العقلي لا يمتضي
تبعيداً عن المولى إلا إذا كشف عن مفسدة مبعوضة للمولى. وهذا شيء آخر لا يقتضيه
حكم العقل في نفسه

الثاني - أنّ صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعليّ بها، بل يكفي في
التقرب بها إحرار محبوبتها الذاتية للمولى، وإن لم يكن هناك أمر فعليّ بها لمنع
أما إذا قلنا بأنّ عبادته العبادة لا تحقق إلا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعليّ فلا يظهر هذه
الثمرة أبداً لأنّه قد تقدّم أنّ الصّدّ لعمادى - سواء كان مدوياً أو واحداً أقلّ أهميّة أو
موسعاً أو مختصراً - لا يكون مأموراً به فعلاً^١ لمكان لراحته بين الأمرين، ومع عدم
الأمر به لا يقع عبادة صحيحة وإن قلنا بعدم الهي عن الصّدّ^٢

والحقّ هو الأوّل - أي إنّ عبادته العبادة لا تتوقف على تعلّق الأمر بها فعلاً، بل إذا أحرر
أنّها محبوبه في نفسها للمولى، مرغوبة لديه؛ فإنّه يصحّ لتقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلاً
لمانع^٣، لأنّه - كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمة الواجب^٤ - يكفي في عمادته الفعل ارتباطه
بالمولى، والإتيان به منقرباً به إليه مع ما يجمع من التعمّد به من كون فعله شريعياً، أو كونه
مهيئاً عنه، ولا يتوقف عبادته على قصد امتثال الأمر، كما مال إليه^٥ صاحب الجواهر^٦
هذا، وقد يقال في المقام - نفلاً عن المحقّق الثاني (تعمّده الله برحمته)^٧ - إنّ هذه
الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف عبادة على تعلّق الأمر بها، ولكن ذلك في خصوص
التراحم بين الواحيين الموسّع، والمصيّق ومحوهما، دون التراحم بين الأهمّ والمهمّ
المضيقين.

١. تقدّم في الصفحة ٣١٠

٢. أي وإن قلنا بأنّ الأمر لا يقتضي النهي عن الصّدّ

٣. كما ذهب إليه المحقّق الأصهباني في نهاية الدراية ٣٨٣ و ٣٨٥

٤. راجع الصفحة ٢٩٥

٥. أي إلى اعتبار قصد امتثال الأمر في عبادة الفعل.

٦. جواهر الكلام ٢/ ٨٨ و ٩/ ١٥٥ - ١٥٦، ١٦١

٧. جامع المقاصد ٥/ ١٢ - ١٤.

و السّر في ذلك: أنّ الأمر في الموضع إنّما يتعلّق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أيّ وقت شاء من الوقت الواسع المحدّد له. أمّا الأفراد بما لها من الخصوصيّات الوقتيّة، فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمصيّق إذا لم يقتض الهي عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموضع لا يكون مأموراً به لامحالة من أجل المزاحمة، ولكنّه لا يفرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها. وهذا كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة؛ لأنّ انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهريّ، فيتحقّق به الامتثال قهراً، ويكون مجزئاً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فرد آخر؛ لأنّه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

و بعبارة أوضح أنّه لو كان الوجوب في الواجب الموضع ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بتمدّد أفراد الطولّة الممكنة في مدّة الوقت المحدّد على وجه يكون التخيير بينها شرعيّاً، فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المصيّق، ولا أمر آخر يصحّحه، فلا تظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنّه ليس في الواجب الموضع إلّا وجوب واحد يتعلّق بصرف وجود الطبيعة، غير أنّ الطبيعة لما كانت لها أفراد طولّة متعدّدة يمكن انطباقها على كلّ واحد منها، فلامحاله يكون المكلف محيراً عقلاً بين الأفراد - أي يكون معيّراً بين أن يأتي بالفعل في أوّل الوقت، أو ثانيه، أو ثالثه، وهكذا إلى آخر الوقت -، و ما يختاره من الفعل في أيّ وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به، وإن امتنع أن يتعلّق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، بل من جهة شيء خارج عنه و هو المزاحمة مع المصيّق في المقام.

هذا خلاصة توجيه^١ ما نُسب إلى المحقّق الثاني في المقام، ولكنّ شيخنا المحقّق الثاني^٢ لم يرتضه؛ لأنّه يرى أنّ المانع من تعلّق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، يعني أنّه يرى أنّ الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها

١. هذا التوجيه ما أماده المحقّق الثاني في نواتج الأصول ١: ٣١٣ وله توجيه آخر ذكره المحقّق الخراساني

في كفاية الأصول ١٦٦

٢. راجع نواتج الأصول ١: ٣١٤-٣١٥

لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشملها، و انطباق الطبيعة لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة. و السر في ذلك واضح، فإننا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعة تحييز عقلي نقول: إن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير.

أمّا: أن الفرد المزاحم خارج عن نطاق فرد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة؛ لأن القدرة شرط في المأمور به، مأخوذة في الخطاب، لأنها شرط عقلي محض، والخطاب^١ في نفسه عام شامل في إطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة.

بيان ذلك أن الأمر إنما هو لجعل الداعي في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً؛ لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو مستعصم فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الأمر و يفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه، لا تزيد ولا تنقص، أي تدور سعته و صيغته مدار سعة القدرة و ضيقها

و على هذا، فلا يكون الأمر شاملاً لما هو مستعصم من الأفراد؛ إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة، و الفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاقر فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلق الخطاب؛ لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي، لا بما هي مقدورة، و إن كان بمقتضى حكم العقل لا بد أن يقتيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك.

و تشييد ما أفاده أستاذنا و مناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدد الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته^٢.

١ أي و لأن الخطاب في نفسه عام.

٢ راجع المحاضرات ٢: ٥٨ - ٦٤.

الفرق^١

و إذا امتد^٢ البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة

و هي أن كثيراً من الناس نجدهم يحرصون - بحسب تهاونهم - على فعل بعض^٣ العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب و يفعلون المندوب، كمن يذهب للريادة، أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام و عليه دين واجب الأداء؛ كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين أن هناك عليهم واجباً أهم فيتركونه، أو واجباً مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجباً معيناً مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على لمعين... وهكذا.

و يجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الأهم، فإن المضيق أهم من الموسع، و المعين أهم من المخير، كما أن الواجب أهم من المندوب. و من الآن سنعتبر بالأهم و المهم و نقصد ما هو أعم من ذلك كله.

وإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلي متعلق به، وقلنا بأنه لا نهى عن الضد، أو النهي عنه لا يقتضي الفساد فلا إشكال و لا مشكلة؛ لأن فعل المهم العبادي يقع صحيحاً حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة.

وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد، و أن النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف

١ إن مسألة الترتيب من المسائل الحديثة، و ليس لها في كتب القدماء ذكر و لا أثر و أول من التزم به هو المحقق الثاني ثم كاشف الغطاء و قصده المحدد شراري، ثم رتبته السيد الفشاركي، و ارتصاه جيل المتأخرين راجع عنه جامع المقاصد ٥ ١٢ - ١٣، كشف الغطاء ١٢٧، تقارير المجدد الشيرازي ٢: ٢٧٢-٢٨٢ الرسائل الفشاركية ١٨٤-١٨٩، مؤلف لأصول ١ ٣٣٦، نهاية الدراية ١ ٤٤٥.

٢، في «س» انجبر.

٣ وفي «س»: و هي أن كثيراً ما يكون محل بلوى من ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم و تهاونهم على الغالب، و ذلك حينما يحرصون على فعل..

صحة العبادة على الأمر بها - كما هو المعروف عن شيخ صاحب الجواهر^١، فإن أعمالهم هذه كلها باطلة و لا يستحقون عليها ثواباً، لأنه إما مهية عنها و الهى يقضى الفساد، و إما لا أمر بها و صحتها تتوقف على الأمر

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهمة العبادي مع وجود الأمر بالأهم؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهمة بنحو «الترتب» بين الأمرين، الأمر بالأهم و الأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم الهى عن الصلة و أن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر^٢ و الطاهر أن أول من أسس هذه الفكرة، و تنبأ بها المحقق الثاني، و شدد أركانها السيد الميرزا الشيرازي، كما أحكمها^٣ و نفحها شيعنا المحقق النائيني^٤.

و هذه الفكرة و بحقيقتها من أزوع^٥ ما نهى إليه البحث الأصولي تصويراً و عملاً، و خلاصة فكرة «الترتب» أنه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهم فعدياً عند عصا الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف و ترك الأهم فلا محدود هو أن يُعرض الأمر بالمهم حسنة، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الصدين، كما سأتي بوصفه^٦

و إذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فإن الدليل يساعد على وقوعه، و الدليل هو نفس الدليلين المنصتين للأمر بانهم و الأمر بالأهم، و هما كافيان لإثبات وقوع الترتب و عليه، ففكره الترتب و تصحيحها يتوقف على شيئين رئيسيين في الباب أحدهما إمكان الترتب في نفسه و ثانيهما الدليل على وقوعه

أما الأول - و هو إمكانه في نفسه - فبانه أن نفس ما يقال في بطلان الترتب و

١ جواهر الكلام ٨٨، ٢ و ٩، ١٥٥ - ١٥٦ و ١٦١

٢. أمّا نحن - الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر فعلاً و أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن صده - فهي عسى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة في مقام المراجعة بين الصدين الأهم و المهم، كما تقدم، - منه -

٣ وفي «س» و أحكم بينهما

٤ راجع التعليل رقم «١» من الصفحة ٣١٥

٥ أي أعجب، و بالفارسية «شگفت انگیز تر، حوش تر، لذت بخش تر»

٦ سيأتي بعد أسطر

استحالته هو: دعوى لزوم المحال منه، و هو فعليّة الأمر بالضدين في آن واحد؛ لأنّ القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم، و شموله لصورتَي فعلِ الأهم و تركه، ففي حال فعليّة الأمر بالمهم - و هو حال ترك الأهم^١ - يكون الأمر بالأهم فعليّاً على قوله، والأمر بالضدين في آن واحد محالاً.

و لكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة؛ لأنّ قوله: «الأمر بالضدين في آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فإنّ قيد «في آن واحد» يوهم أنّه راجع إلى «الضدين»، فيكون محالاً؛ إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى الأمر، و لاستحالة في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين، إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد؛ لأنّ المحال هو الجمع بين الضدين، لا الأمر بهما في آن واحد و إن لم يستلزم الجمع بينهما.

أمّا أن قيد «في آن واحد» راجع إلى الأمر لا إلى الضدين فواضح؛ لأنّ المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، ~~فالحطاب~~ الشرطيّ ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين، بل يقتضي عكس ذلك؛ لأنّه في حال انشغال المكلف بامتنال الأمر بالأهم وإطاعته، لا أمر في هذا الحال إلا بالأهم، و نسبة المهم إليه حيث إنّ كنسبة المباحات إليه، و أمّا: في حال ترك الأهم و الانشغال بالمهم فإنّ الأمر بالأهم نسلم أنّه يكون فعليّاً وكذلك الأمر بالمهم، و لكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم و خلوّ الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم داعياً للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الأهم، فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهم و المهم في آن واحد؟! و بعبارة أوضح، إنّ إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما، لكان كلّ منهما مطلوباً، و في الترتب لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدين فإنّه لا يكون المطلوب إلا الأهم، و لا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبيّة أبداً، لأنّ طلبه حسب الفرض مشروط

١. قوله: «و هو حال ترك الأهم» ليس في «س».

بترك الأهم، فمع فعله لا يكون مطلوباً.

و أما الثاني - وهو الدليل على وقوع ترتب و أن الدليل هو نفس دليلي الأمرين - فبيان أنه المفروض أن لكل من الأهمية والمهمة - حسب دليل كل منهما - حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المراجعة بينهما، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتَي فعل الآخر وعدمه فإذا وقع الترحم بينهما اتفاقاً، بحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد أن ترفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض أن الأهم أولى وأرحح، ولا يعسر تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم، فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهمة لأنه إنما يرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم لمكان المراجعة بينهما وأرححية الأهم، والضرورات إنما تقدر بمدرها

و إذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهمة مع بقاء أصل الدليل فإن معنى ذلك اشتراط خطابات المهمة بترك الأهم وهذا هو معنى الترتب، بمقصود

والحاصل أن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهمة بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين، مع صحة حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امثالهما معاً، وتقديم الراجح على المرجوح يدي لا يرفع إلا إطلاق دليل المهمة، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهمة على حاله في صورة ترك الأهم، فيكون الأمر الذي يتصل به الدليل مشروطاً بترك الأهم.

و بعبارة أوضح أن دليل المهمة في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم، و صورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم لمكان المراجعة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مراجعة، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدللي الأمرين معاً بصحيفة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة^١.

هذه خلاصة فكرة «الترتب» على علاقتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وإيضاح تركناها إلى المطولات^١، وقد وضع لها شيخنا المحقق الثاني خمس مقدمات لسد ثغورها، راجع عنها تقريرات تلامذته^٢.

تمرينات (٣٩)

○ التمرين الأول

١. ما مراد الأصوليين من الألفاظ التالية ألف) الضد ب الاقتضاء ج) النفي
٢. ما الفرق بين الضد العام وال ضد الخاص؟
٣. ما هو محل النزاع في مسألة الضد؟
٤. أذكر الأقوال في كيفية اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضد العام، و بين ما هو الحق والدليل عليه.
٥. هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص؟
٦. ما الفرق بين مسلك الملازم ومسلك المقدمته؟
٧. ما هي شبهة التكسير؟ وبم تنحل؟
٨. ما الدليل على بطلان مسلك الملازم ومسلك المقدمة؟
٩. ما هي الثمرة لمسألة الضد؟ وما هي موارد ظهورها؟
١٠. بين ما نسب إلى المحقق الخامس في الملازم وأذكر كلام المحقق الثاني في رده.
١١. ما هو محل البحث في مسألة الترتيب؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في المقدمة؟

١. وإن شئت فراجع نهاية الأفكار ٢ ٣٧٤-٣٧٧، نهاية الدراية ١ ١٤٥-١٧٩، المحاضرات ٣ ٩١-١-٢.

تهذيب الأصول ١ ٢٤٩-٢٦٨.

٢. فرائد الأصول ١ ٣٣٦-٣٩٣.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع

واختلف الأصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز^١؟ ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة^٢، وجمعة من أصحابنا، أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه^٣، وعليه جماعة من محققي المتأخرين^٤، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة^٥، وأكثر أصحابنا^٦.

١. هذا هو المعروف من القديم في عموم المسألة، وعُدل عنه المتأخرون إلى أن السوان الفاضل للبراع هكذا: «هل يستلزم تعلق الأمر بشيء والنهي عن الشيء لأمر المتعدين إيجاباً ووجوداً اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد أم لا؟» وذلك لأن مسامح اجتماع عندهم من الواضحات. راجع فرائد الأصول ٢: ٣٩٦-٣٩٧، نهاية الأفكار ٢: ٤٠٨-٤٠٩، نهاية النهاية ٢: ٢١٠.

٢. تُسبب إليهم في قوانين الأصول ١: ١٤٠، ووجه في دفعهم إلى الجواز أنهم ذهبوا إلى جواز التكليف بما لا يطاق، كما في المواضع ٣٣، وذهب بعضهم من عدم الجواز كالياقلائي كما في مطروح الأنظار ١٢٩. ٣. قد نقل المحدث الكلبسي عن الفصل بن شاذان أنه قال: «كرجل دخل دار قوم بعير إدهم فصلّى فيها فهو عاصٍ في دخول الدار وصلاته جائزة» الكافي ٦: ٩٤، فظاهر من كلامه أنه قائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، حيث حكم بصحة الصلاة في الدار المحصورة.

وذكر الشيخ الأنصاري أنكر سببه إليه، فقال: «عسى ما في تحريرات درسه» وهو الإنصاف أن الاستظهار من كلام الفصل ممّا لا وجه به لأنه هو الذي نقله كلبسي في كتاب الطلاق، وهو يدل على صحة الصلاة في الدار المحصورة، وهو أعم من القول بالجواز» مطروح الأنظار ١٢٩.

٤. قال المحقق القمي: «وذهب إليه جلّه من فحول متأخريه، كمولانا المحقق الأردبيلي، و سلطان العلماء، و المحقق الخوانساري، وولده المحقق والفاضل نعمتي الشيرازي، والفاضل الكاشاني، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم» قوانين الأصول ١: ١٢٩.

وذهب إليه بعض المعاصرين، كالمحقق النجاشي في فرائد الأصول ١: ٣٩٨، والسيد البروجردي في نهاية الأصول ٢: ٢٢٢، والإمام الحلي في المتابع ٢: ١٢٨.

٥. تُسبب إليهم في مطروح الأنظار: ١٢٩.

٦. منهم المحقق الخراساني في الكفاية ١: ١٩٣، وصاحب الأصول في الأصول ١: ١٢٥، وصاحب المعالم في معالم الدين ١: ١٠٧، وصاحب الجواهر في الجواهر ٨: ١٤٣.

و كأنَّ المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهة^١؛ إذ لا يمكن أن تتصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال، كما تقوله الأشاعرة؛ لأنَّ التكليف هنا نفسه مُحالٌ، وهو الأمر والنهي بشيء واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محلُّ وفاق بين الجميع.

إذن، فكيف صيغ هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

والجواب أنَّ التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين، فلا بدَّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة «الاجتماع، الواحد، الجوار». ثمَّ ينبغي أن نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد «المندوحة» الذي أضافه بعض المؤلفين^٢، وهو على حقٍّ. وعليه نقول:

١ «الاجتماع» والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين الأمرين به والمهيَّ عنه في شيء واحد. ولا يفرص ذلك إلا حيث يفرض تعلُّق الأمر بعنوان، وتعلُّق النهي بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، ولكن قد يتفق نادراً أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعا فيه، وحينئذٍ يجمع - أي يلتقي - الأمر والنهي.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

أ - أن يكون اجتماعاً موردياً، يعني أن لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً لكلٍّ من العنوانين، بل يكون هما فعلاً تقياناً وتجاراً في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان الواجب، والثاني مطابقاً لعنوان المحرَّم، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابقٌ عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابقٌ عنوان النظر إلى الأجنبية، ولاهما ينطبقان على فعل واحد؛ فإنَّ مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحدٌ بامتناعه، وليس هو داخلاً في مسأله الاجتماع هذه، فلو جمع بمكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء

١ تقيدها قلٌّ وحسٌّ، بالفارسية، «كم، ما جبر»، والمراد منها «بشيء مزه».

٢ أول من أخذ قيد «لمندوحة» هي محل النزاع هو المحقق القمي، وإن لم يصرح به راجع قوانين الأصول ١

١٤٠ و ١٤٢ و ١٥٣

و أول من صرح بذلك هو صاحب الفصول، حيث قال «وإن احتللت وجهتان وكان للمكلف مندوحة في

الامتنال فهو موضع النزاع». الفصول للمرتبة، ١٢٤

الصلاة فقد عصي وأطاع في آن واحد، ولا تفسد صلاته.

ب - أن يكون اجتماعاً حقيقياً، وإن كان ذلك في النظر العرفي، وفي بادئ الرأي - يعني أنه فعل واحد يكون مطابقاً لكل من لعنوانين، كالمثال المعروف «الصلاة في المكان المنصوب»، فإن مثل هذا المثال هو محلّ شراع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة بالمأمور به بعنوان النصب المنهي عنه؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلي في مكان منصوب، فيلتقي العنوان المأمور به - وهو الصلاة - مع العنوان المنهي عنه - وهو النصب -، وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان منصوب، فيكون هذا العمل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان النصب معاً. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فإنه يكون هذا العمل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة، فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممتثلًا، وداخلاً فيما هو منهي عنه من جهة أخرى، فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

٢ «الواحد» والمقصود منه العمل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومحمماً للعنوانين في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبية والصلاة، فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى «الاجتماع الموردي» كما تقدم. والعمل الواحد بما له من الوجود الواحد، كان ملتقى للعنوانين، فإن التقاء العنوانين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية، وثانيتها: أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية، كأن يكون الكلّي نفسه مجمعاً للعنوانين، كالكون الكلّي الذي ينطبق عليه أنه صلاة و غصب.

و عليه، فالمقصود من الواحد في المقام لواحد في الوجود^١، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي^٢

و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام؛ والمراد به ما إذا كان

١. كما في الكفاية: ١٨٣

٢. خلافاً للمحقق القمي وصاحب الأصول، فإنهما خصصا النزاع بالواحد الشخصي راجع لقوانين الأصول: ١

المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً، ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله و السجود للصنم، فإنهما واحدٌ بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخلٌ تحت عنوان السجود، ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

٣. «الجواز» و المقصود منه الجواز العقلي - أي الإمكان المقابل للامتناع - و هو واضح؛ و يصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقيح العقلي، و هو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله (تعالى).

و الجواز له معانٍ أخرى، كالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعيتين، و الجواز بمعنى الاحتمال؛ و كلها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث لواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فإن حاصل النزاع في المسألة يكون أنه في مورد التقاء عنواني المأمور به، و المنهي عنه في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر و النهي؟

و معنى ذلك. أنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطوق على ذلك الواحد، و يبقى النهي كذلك متعلقاً بالصورة المنطوق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعاً و عاصياً معاً في الفعل الواحد، أو أنه يمتنع ذلك و لا يجوز، فيكون ذلك المجتنب للعنوانين إما مأموراً به فقط، أم منهيّاً عنه فقط، أي إنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط، فيكون المكلف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط، فيكون المكلف عاصياً لا غير.

و القائل بالجواز لابد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١. أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف، و لا يسري الحكم إلى المعنوي، فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقاً للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع - أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد -؛ لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهي في واحد.

٢. أن يرى أن المعنوي - على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان - يكون متعدداً واقعاً، إذا تعدد العنوان؛ لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة - و إن كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين - هناك

معنويان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا؛ إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

و على هذا، فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجموعاً بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. و لا تلزم سرية الأمر إلى ما تعلق به النهي، و لا سرية النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعاً و عاصياً في آن واحد، كالناظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد، بل إما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر و النهي، وإما أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر و نهيه، و لا بين المأمور به و المنهي عنه.

و أمّا القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسري من العنوان إلى المعنوي و أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي؛ فإنه لا يمكن حشد بقاء الأمر و النهي معاً و توجههما متعلقين بذلك المعنوي الواحد بحسب الوجود؛ لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر و النهي في واحد، و هو مستحيل، فإما أن يبقى الأمر و لا نهيه، أو يبقى النهي و لا أمر.

و لقد أحس صاحب المعالم في تحرير النزاع؛ إذ عبّر بكلمة «التوجه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحق امتناع توجه الأمر و النهي إلى شيء واحد...»^١.

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة^٢

و من التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل في

١- معالم الدين: ١٠٧.

٢- اعلم أنهم اختلفوا في كونها من المسائل لأصولية أو غيرها فذهب المحقق القمي إلى أنها من المسائل الكلامية و ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنها من المبادئ الأحكامية و ذهب المحقق النائيني إلى أنها من المبادئ التصديقية لعدم الأصول و ذهب أكثر المعاصرين إلى أنها من المسائل الأصولية غير المستقلة، و احتاره المصنف في المقام راجع القوانين ١: ١٤٠، مطاوع الأقطار ١٢٦؛ فوائد الأصول ٢: ٣٩٨؛ نهاية

الافتكار ٢: ١٠٧؛ المعاصرات ٤: ١٨٠؛ مناهج الوصول ٢: ١١٣.

الملازمات العقلية غير المستقلة، فإن معنى لقول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي.

توضيح ذلك أنه إذا قلنا بأن الحكم يسري من العنوان إلى المعنوي، وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي فإنه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهي في واحد الثابتين شرعاً، فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا: «إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار، فإن بقي الأمر والنهي فعليين معاً، فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد». وهذه هي الصغرى.

و مستند هذه الملازمة في الصغرى هو سريّة الحكم من العنوان إلى المعنوي، وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي. وإما تعرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما.

ثم نقول: «ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد». وهذه هي الكبرى. وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه تقيض التالي؛ فثبت به تقيض المقدم، وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليين معاً.

وأما بناء على الجواز، فيخرج هذا المورد من مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولا يجب في كون المسألة أصولية من لمستقلات العقلية وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط، فإن هذا شأن جميع المسائل الأصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، ألا ترى أن المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة «فعل» على الوجوب، فإنه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية، أو كلامية، أو أصولية لفظية، وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع، وبعد ما ذكرناه سابقاً في أول هذا الجزء من مناط كون

المسألة الأصولية من باب غير المستقلات انعقبة^١

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

و بعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح إساء القول بالجواز فيها على أحد رأيين. إما القول بأن معلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنوياتها، وإما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنوي^٢.

فتكون مسألة تعدد المعنوي بتعدد العنوان و عدم تعدده حبيثة تعليلية في مسألتنا و من المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لأنها هي نفس محل النزاع في الباب، فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الحوار و عدمه، كما عثر بذلك كل من بحث عن هذه المسألة من القديم

و من هنا تتجلى المناقشة فيما أعاده في كفاية الأصول من رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنوي و عدمه^٣. فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع و بين ما يتنى عليه النزاع في أحد احتمالين، فلا وجه للمخلط بينهما و إرجاع أحدهما إلى الآخر، و إن كان في هذه المسألة لابد للأصولي من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنوي؟ باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر

قيد المندوحة

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال^٤ و معنى «المندوحة» أن يكون المكلف مستكناً من امثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

١. راجع الصفحة: ٢٢١ و ٢٤٩.

٢. بالنظر الدقيق الفلسفي

٣. راجع كفاية الأصول، ١٨٤.

٤. راجع التعليقة رقم (٢) من الصفحة: ٣٢١.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العوائين بسوء اختيار المكلف. وإما قيد بها موضع الرأع للاتفاق بين لطرفين على عدم حوار الاجتماع في صورة عدم وجود المدوغة، و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع، لا بسوء اختيار المكلف.

و السر واضح؛ فإنه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين؛ لاستحالة امتثالهما معاً؛ لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي، وإن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر والنهي.

و ظاهر أن اعتبار قيد المدوغة لازم لما ذكرناه؛ إذ ليس النزاع جهتياً - كما ذهب إليه صاحب الكفاية^١ - أي من جهة كمانه تعدد عنوان هي تعدد المصون و عدمه و إن لم يحز الاجتماع من جهة أخرى، حتى لا يحتاج إلى هذا القيد، بل الرأع - كما تقدم^٢ - هو في حوار الاجتماع و عدمه من أية جهة فرضت و ليس جهتياً. و عليه، فما دام النزاع غير واقع في عدم الحوار هي صورة عدم المدوغة فهذه الصورة لا تدخل في محل الصراع هي مسائلنا.

فوجب - إذن - تقييد عنوان المسألة بقيد المدوغة كما صرح بعضهم^٣

الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع

من المسائل القويصة مشكله التفرقة بين باب التعارض و باب التزاحم، ثم بينهما و بين مسألة الاجتماع و لا بد من بيان فرق بينها لتكشف جيداً حقيقة النزاع في مسائلنا «مسألة الاجتماع».

وجه الإشكال في التفرقة أنه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان

١ كفاية الأصول ١٨٧ و اعترض عليه المحقق الأصفهانى، ثم ذكر وجهاً آخر لإلزام لزوم قيد المدوغة.

راجع نهاية الدراية ١: ٥١٣ - ٥١٤

٢ تقدم في الصفحة ٣٢٠ - ٣٢٤

٣ منهم صاحب الأصول في الفصول الغريبة ١٢٤ و محقق الحائري في درر القوائد ١: ١١٥، و أبو المجد

الأصفهانى في وقاية الأذهان ٣٣٣ - ٣٣٤

بين دليلي الأمر والنهي عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقَي الأمر والنهي - أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به، و عنوان المنهي عنه -، بينما أن التراحم بين الوجوب والحرمة من موارد أيضاً العموم من وجه بين الأمر والهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصرٌ فيما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عمومٌ من وجه.

فيُتضح أنه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقَي الأمر والهي - يصح أن يكون مورداً للتعارض و باب التراحم و مسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟ فنقول: إن العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقَي الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه، أو من قبيل الكلّي، ومردّه^١، وهذا بديهي، ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من

١ إنما يفرض العموم من وجه بين الصوابين إذا لم يكن لاجتماعيهما اجتماعاً موردياً، بل كان اجتماعاً حقيقياً، وبعض ما لا اجتماع الحقيقتين أن يكون فعل واحد يطبق عليه العنوانان على وجه يصح في كلٍّ منهما أن يكون حاكياً عنه، ومראה له وإن كان مشتقاً كلٌّ من صوابين متباينين في وجوده بالدقة المطلوبة لمشأ العنوان الآخر

ولكن انطباق الصوابين على فرد واحد لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلّي على فرد، أي لا يجب أن يكون المصون مردداً للعنوان ومن حقيقته، لأنّ مصون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة أخرى، وإنما الدهر يعمل من انصاف حاكياً ومראה عن ذلك المصون، كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود، مع أنه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الحرّي الذي هو عنوان للحرّي الحقيقي وليس هو بحرّي بل كلي. وكذا مفهوم حرّ و النسبة وهكذا

ولأجل هذا عرّفنا العنوان إلى قسمين وهذا التعميم سيمعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة، فكن على ذكرٍ منه ولقد أحسن المولى صدر المحققين في تمييزه لتعرفه بين التفسير؛ إذ قال في الحرّ الأول من الأسفار «و عرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بمصدق مفهوم، و كونها مصداقاً لمصدق» * وقد أراد بالمصدق النحو الثاني، وهو العنوان الصرف بالنسبة إلى معنونه، وأراد بالمصداق مرد الكلّي، و ياليت أن يُعمّم هذا الاصطلاح المعتزّ منه لتعرفه بين القسمين * منه *.

جهة عمومه على نحوين:

١. أن يكون ملحوظاً في الخطاب، فانياً في مصاديقه على وجه يَسَع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات، فيكون شاملاً في شقته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعمد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقّع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن ينبئ عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات لهذا الغرض من التبيه و نحوه و لانضايقتك أن تسمي مثل هذا العموم «العموم الاستفراقي»، كما صنع بعضهم^١.

و المقصود أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يَسَع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات، يكون في حكم المتعرض لحكم كلّ فرد من أفرادها، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكلّ حكم منافٍ لحكمه.

٢ أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطابه فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد - أي لم تُلحظ فيه الكثرات و المميّزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة، و لا في مقام النفي عن وجود الطبيعة الأخرى -، فيكون المطلوب في الأمر و المنهْي عنه في نهْي صرف وجود الطبيعة. و يُسمّى مثل هذا العموم «العموم البدلي»، كما صنع بعضهم^٢.

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول فإن موضع الالتقاء يكون العام حجةً فيه، كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى أن يكون متعرضاً بالدلالة الالتزامية لنفي أي حكم آخر، منافٍ لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد و خصوصيات المصاديق.

و في هذه الصورة لا بد أن يقع التعارض بين دليلي الأمر و النهي في مقام الجمل و التشريع؛ لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

١. و هو المحقق الخوئي في المحاضرات ١٥٢: ٥

٢. المصدر السابق.

والتحقيق أنَّ التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، و من أحدهما يتكادبان، و إلا فالدلتان المطابقتان بأنفسهما في العامين من وجه لا يتكادبان، فلا تتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفي مدلول الأخرى، فليس التناقض بين المدلولين اعطابيتين إلا تنافياً بالقرض لا بالذات.

و من هنا يعلم أنَّ هذا المرض - و هو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول - ينحصر في كونه مورداً لتعارض بين الدليلين، و لا يصل التوبة إلى فرض التراحم بين الحكمين فيه، و لا إلى الرأى في جواز اجتماع الأمر و السهي و عدمه؛ لأن مقتضى القاعدة في باب التعارض هو سقوط الدليلين عن حقيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلا يحوز فيه الوحوب و لا الحرمة و لا تعرض التراحم، أو مسألة النزاع في جواز الاحتجاج إلا حيث تعرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء و بقاء حقيتهما بالنسبة إليه، أي إنه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجمع و التثنية.

و إن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التراحم، أو مسألة الاجتماع، و لا يقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ و ذلك مثل قوله: «صل»، و قوله: «لا نغصب»، باعتبار أنه لم يلحظ في كل من خطاب الأمر و لهي انكثارات و المميزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد، و إن كان نفس العنوان في حد ذاته و إطلاقه شاملاً لجميع الأفراد؛ فإنه في مثله يكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة، و امتثاله يكون بفعل أي فرد من الأفراد، فلم يكن طاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دائماً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغصب في المورد، و كذلك الهي يكون متعلقاً بصرف طبيعة الغصب، فلم يكن طاهراً في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دائماً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد؛ ليكون نافياً لوجوب صلاة

و في مثل هذين الدليلين - إذ كانا على هذا النحو - يكون كل منهما أجنبياً في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق بحكم الآخر - أي إنه غير متعرض بدلالته

الالتزامية لنفي الحكم الآخر - فلا يتكاذبان في مقام الجعل و التشريع، فلا يقع التعارض بينهما، إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، و لا تعارض بين الداليتين المطابقتين بما هما؛ لأن المفروض أن المدلول المطابقي من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان أجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

و حينئذ إذا صادف أن إبلي المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحال لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره و تصرفه، وإما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأول فإن المكلف حينئذ يكون قادراً على امتثال كل من التكليفين، فيصلي و يترك العصب، و قد يصلي و يغصب في فعل آخر، فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأى صلي في مكان معصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر و النهي، فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً و عاصياً في أي واحد، وإن قلنا بعدم الجواز فإنه: إما أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجحنا جانب الأمر، أو عاصياً لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لأنه حينئذ يقع التراحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

و إن كان الثاني فإنه لا محالة يقع التراحم بين التكليفين الفعليين؛ لأنه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل و الإنشاء، بل المسافة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر و بين امتثال النهي؛ إذ لا يمكنه امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذي ينبغي أن يعوّل عليه في سرّ التفريق بين يايي التعارض و التراحم، و بينهما و بين مسألة الاجتماع في مورد الموم من وجه بين متعلقَي الخطابين - خطاب الوجوب و الحرمة - و لعله يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم و إن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى «أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز في كل واحد من متعلقَي الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقاً، حتى في مورد التصادق و الاجتماع، و أما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد

الحكمين بلا تعيين فالمورد يكون من باب التعارض؛ للعلم الإجمالي حينئذٍ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً^١.

هذا خلاصة رأيه^٢، فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع و عدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع و باب التعارض، بينما أنَّ المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر و عدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليين، فيتعارضان، و بدونها لا تعارض، فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

و يمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة؛ لأنَّه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهم الالتزامية لا يُحرر وجود مناط بحكمين في مورد الاجتماع، كما أنَّه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكلٍّ من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بدَّ من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي

و أمَّا شيعتنا النائية فقد ذهب إلى «أنَّ مناط دخول المورد في باب التعارض أن تكون الحشيتان في العامين من روجه حشيتين تعليليتين؛ لأنَّه حينئذٍ يتعلّق الحكم في كلٍّ منهما بنفس ما يتعلّق به الآخر، فيتكاذبان، و أمَّا إذا كانتا تقييديتين؛ فلا يقع التعارض بينهما، و يدخلان حينئذٍ في مسألة الاجتماع مع المدوحة، و في باب التزاحم مع عدم المدوحة^٣».

و نحن نقول: في الحشيتين لتقييديتين إذا كان بين الدالتين تكاذبٌ من أجل دلالتهم الالتزامية على نفي الحكم الآخر - على نحو ما فصلناه - فإنَّ التعارض بينهما لا محالة واقعٌ، و لا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

و لنا مناقشة معه في صورة الحشيتة التعليلية، يطول شرحها، و لا يهمّ التعرّض لها الآن، و فيما ذكرناه الكفاية، و فوق الكفاية لطالب المبتدئ.

١. كفاية الأصول: ١٨٩.

٢. أجود التقريرات ٢: ١٦٠.

الحق في المسألة

بعد ما قدمنا - من توضيح تحرير النزاع و بيان موضع النزاع - بقول: إن الحق في المسألة هو «الجواز». وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين^١ و سندنا يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة.

أولاً: أن متعلق التكليف - سواء كان أمراً أو نهياً - ليس هو المصون^٢، أي الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي؛ فإنه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً و أبداً هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه^٣.

و اعتبر ذلك بالشوق، فإن الشوق يستحيل أن يعلق بالمعنوي، لأنه إما أن يعلق به حال عدمه أو حال وجوده، و كل منهما لا يكون؛ أما الأول فيلزم تقوم الوجود بالمعدوم، و يحق المعدوم بما هو معدوم - لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه - و هو محال واضح، و أما الثاني: فإنه يكون الاتياف إليه تعصلاً للحاصل و هو محال؛ فإذن لا يعلق الشوق بالمعنوي لا حال وجوده، و لا حال عدمه.

مضافاً إلى أن الشوق من الأمور النفسية، و لا يعقل أن يشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجمع الأمور النفسية، كالعلم، و الخيال، و الوهم، و الإرادة، و نحوها، و لا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق نفس من أمور عينية، فلا بد أن يتشخص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العوائقي العرسي، و هو المشتاق إليه أولاً و بالذات، و هو الموجود بوجود الشوق، لا بوجود آخر وراءه، و لكن لما كان يؤحد العنوان بما هو حاك و مراة عما في الخارج - أي عن المصون - فإن المصون يكون مشتاقاً إليه ثانياً و

١ راجع: التعييفه رقم «٤» من الصفحة ٣٢٠

٢ خلافاً للمحقق الحراسيني في الكفاية ١٩٣، فإنه قال «لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه، و لا ما هو عنوانه». و احرازه المحقق

انسائي في فوائد الأصول ٢ ٤٠٠-٢ ٤

٣ يأتي بعد أسطر

بالعرض، نظير العلم؛ فإنه لا يعقل أن يتشخص بالأمر الخارجي، والمعلوم بالذات دائماً و
أبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم، ولكن بما هو حاكٍ و مرآة عن المعنوي.

و أما المعنوي لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و في الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشيء إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان، فلا يتعلق
بالمعدوم من جميع الجهات، و لا بالموجود من جميع الجهات، و جهة الوجدان في
المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود لشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود
عنوائيّ فرضيّ. و جهة فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، و معنى
الشوق إليه هو الرغبة في إخراجه من حدّ لفرض و التقدير إلى حدّ العملية و التحقيق.

و إذا كان الشوق على هذا النحو، فذلك حال الطلب و البعث بلا فرق، فيكون حقيقة
طلب الشيء هو تعلّقه بالعنوان لإخراجه من حدّ العرض و التقدير إلى حدّ العملية و
التحقيق^١.

ثانياً أنا قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان لا المعنوي لانعني أنّ العنوان بما له من
الوجود الذهني يكون متعلّقاً للطلب^٢ فإنّ ذلك باطل بالضرورة؛ لأنّ مثار الآثار و متعلّق
الفرض و الذي ترتّب عليه المصلحة و المفسدة هو المعنوي لا العنوان؛ بل يعني أنّ المتعلّق
هو العنوان حالّ وجوده الذهني، لأنّه بما له من الوجود الذهني أو هو مفهوم، و معنى
تعلّقه بالعنوان حالّ وجوده الذهني أنّه يتعلّق به نفسه باعتبار أنّه مرآة عن المعنوي و فإنّ
فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به

ثالثاً: أنا إذ نقول: «إنّ المتعلّق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنوي، و فإنّ فيه»
لا نعني أنّ المتعلّق الحقيقي للتكليف هو المعنوي، و أنّ التكليف يسري من العنوان إلى
المعنوي باعتبار فناءه فيه - كما قيل^٣ -، فإنّ ذلك باطل بالضرورة أيضاً؛ لما تقدّم أنّ
المعنوي يستحيل أن يكون متعلّقاً للتكليف بأيّ حالٍ من الأحوال، و هو محالّ حتّى لو
كان بتوسط العنوان، فإنّ توسط العنوان لا يخرجّه عن استحالة تعلّق التكليف به؛ بل نعني

١ هذا الأمر كلّ ما أفاده المحقّق الأصمعيّ في نهاية الدراية ٦ ٤٨٤ و ٥٢٥-٥٢٨.

٢ و هو الظاهر من كلام المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٢ ٣٨٧-٣٨٨، و يراجع الأفكار ١: ٤٢٠.

و تقول: إنَّ الصحيح أنَّ متعلِّق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفانٍ في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحَّح لتعلُّق التكليف به فقط؛ إذ إنَّ الفرض إنما يقوم بالمعنون المَفْنِي فيه، لأنَّ الفناء يحلُّ التكليف سارياً إلى المعنون و متعلِّقاً به. و فرقٌ كبير بين ما هو مصحَّح لتعلُّق التكليف بشيءٍ، وبين ما هو بنفسه متعلِّق التكليف. و عدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأنَّ التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه، و لا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض متَّارَ كثيرٍ من الاشتباهات التي تقع في علمي الأصول و الفلسفة. و الفناء و الآلية في الملاحظة هو الذي يُوقع الاشتباه و الخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون و بالعكس.

و إذا عسر عليك تفهيم ما تُرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنَّه لا يُخبر عنه؛ فإنَّ عنوان الحرف و مفهومه اسمٌ يُخبر عنه، كيف و قد أُخبر بأنَّه لا يُخبر عنه؟ و لكنَّ إنما صحَّ الإخبار عنه بذلك فباعتبار لفاته في المعنون؛ لأنَّه هو الذي له هذه الخاصية. و يقوم به الفرض من الحكم، و مع ذلك لا يجعل ذلك كَوْن المعنون - و هو الحرف الحقيقي - موضوعاً للحكم حقيقةً أولاً و بالذات؛ فإنَّ الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم و طرفاً للنسبة بأيِّ حالٍ من الأحوال و لو بتوسط شيءٍ، كيف و حقيقته النسبة و الربط، و خاصته أنَّه لا يُخبر عنه؟ و عليه، فالمخبر عنه أولاً و بالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن؛ فإنَّه بهذا الاعتبار يُخبر عنه، بل بما هو فانٍ في المعنون و حاكٍ عنه، فالمصحَّح للإخبار عنه بأنَّه لا يُخبر عنه هو فناؤه في معنونه، فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبراً عنه ثانياً و بالعرض، و إن كان الفرض من الحكم إنما يقوم بالمَفْنِي فيه، و هو الحرف الحقيقي.

و على هذا يتضح جلياً كيف أنَّ دعوى سراية الحكم أولاً و بالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفلة [عن التفرقة] بين ما هو المصحَّح للحكم على موضوع باعتبار قيام الفرض بذلك المصحَّح، فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، و بين ما هو الموضوع للحكم القائم به الفرض، فالمصحَّح للحكم شيءٌ و المعكوم عليه و المجمول موضوعاً شيءٌ آخر. و من العجيب أن يصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسراية يقصد أن 'عنوان يؤخذ قائماً في المعنوي، وحاكياً عنه، و أن الغرض إنما يقوم بالمعنوي فذلك حق و نحن نقول به، و لكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه؛ لأننا نقول بذلك من دون أن نحمل متعلق التكليف نفس المعنوي، و إنما يكون متعلقاً له ثانياً و بالعرض، كالمعلوم - تعرض - كما أشرنا إليه فيما سبق -، فإن العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات، و يتقوّم به، و ليس هو إلا العنوان الموجود بوجود علمي، و لكن باعتبار قنائه في معنونه يقال للمعنوي «بأنه معلوم»، و لكنّه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، و هذا الغناء هو اندي يحيل النظر أن المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنوي، و لقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه «حصول صورة الشيء لدى العقل، لا حصول نفس الشيء»، فالمعلوم بالذات هو الصورة، و المعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدّم، و اتضح ما رمينا إليه - من أن متعلق التكليف أولاً و بالذات هو العنوان و أن المعنوي متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق حلتاً في مسائلنا «مسألة اجتماع الأمر و النهي»، و هو أن الحق محوّل إلى اجتماع

و معنى جوار الاجتماع أنه لا مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان، و يتعلق التحريم بعنوان آخر، و إذا جمع المكلف بينهما صدمه سوء اختياره فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنوي لكل من العواين متعلقاً للإيجاب و التحريم، لا بالعرض، و ليس ذلك بمُحال؛ فإن المُحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بدنه متعلقاً للإيجاب و التحريم.

و عليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد أمثلاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان للمأمور به عليه، و عصباناً للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المصهي عنه عليه. و لا محذور في ذلك مادام أن ذلك لفعل الواحد ليس بنفسه و بداته متعلقاً للأمر و للنهي ليكون ذلك مُحالاً، بل المواين الأساس هما المتعلقان للأمر و النهي، غاية الأمر أن تطبيق العنوان للمأمور به على هذا الفعل يكون هو بداعي بيان الفعل، و لا فرق بين فرد و فرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد العالي من ذلك في كون كل منهما يطبق عليه العنوان للمأمور به بلا جهة خلل في الانطباق

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، أو لم يكن مادام أنَّ المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذاً في الأمور به والمنهية عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع - وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان -، ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل؛ فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر^١ في موضع الالتقاء، فيتكاذبان، وعليه، يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما أنه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فإن عنوان الأمور به حينئذ لا يتسع ولا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان الأمور به بما هو مأثور به على موضع الاجتماع، ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمورة بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التكليف بالعنوان، فإن عنوان الأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من أفرادها؛ ولهذا قلنا: إنه لو انحصر تطبيق الأمور به في خصوص موضع الاجتماع - كما في مورد عدم المندوحة - يقع التراحم بين الحكمين في موضع الاجتماع؛ لأنه لا يصح تطبيق الأمور به على هذا الفرد - وهو موضع الاجتماع - إلا إذا لم يكن الهي فعلياً، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهية عنه عليه إلا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين، وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا^٢ إلى أنَّ القدرة مأخوذة في متعلق التكليف، باعتبار أنَّ الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك؛ لأنَّ الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً؛ لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعية.

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى؛ لأنَّ صفة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر

١. أي مدلول الآخر

٢. وهو المحقق الثاني في أجود الضرورات ٢ ٢٤ و ١٧٨

من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، وذلك لا يقتضي القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولاً وبالذات، وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم^١.

تعذر العنوان للوجوب تعذر المعنون

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن الإرادة لا بنفس الأفراد، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعذر العنوان يوجب تعذر المعنون - كما أشرنا إليه فيما سبق -؛ لأنه سواء كان المعنون متعدداً بتعدد العنوان أو غير متعدداً، فإن ذلك لا يرتبط بمسألتنا مياً وإثباتاً مادام أن المعنون ليس متعلقاً للتكليف أبداً. وعلى كل حال فالحق هو الجواز، تعذر المعنون أو لم يتعد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سريته التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف -، فإن الحق أنه لا يجب تعذر المعنون بتعدد العنوان، فقد يتعد وقد لا يتعد، فليس هناك قاعدة عامة تقضي بأن تحكم بأن تعذر العنوان يوجب تعذر المعنون، كما تكلف بتفصيلها بعض أعظم مشايخنا^٢، وكأن نظره الشريف يرمي إلى أن العامتين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة، وإلا لما كانا عامتين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع، إحداهما: هو الواجب، و ثانيتهما: هو المحرم، فيكون التركيب بين الحيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، إلا إذا كانت الحيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين؛ فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيث بهاتين الحيتين. وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامتين، ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن.

أما أولاً: فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه ثارة يكون منتزعاً منه باعتبار ضم حيثية زائدة

١. تقدم في الصفحة السابعة

٢. وهو المحقق النائيني في فوائد الأصول ٢: ٤٠٦-٤١٤

على الذات، مباينة لها ماهيةً ووجوداً، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عَرْضٍ^١ صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته؛ وأخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمٍ حيثية زائدة على ابدات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض؛ فإن نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجة إلى ضمٍ بياضٍ آخر إليه؛ لأنه بنفس ذاته أبيض لا ببياضٍ آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود؛ فإنها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضمٍ حيثية أخرى زائدة على الذات. وعليه، فلا يجب في كلِّ عنوانٍ متزَع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضمٍ حيثية زائدة على الذات.

وأما ثانياً: فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مدته عليه من باب انطباق الكلّي على فرد، بل من العاوين ما هو معمولٌ ومعتبرٌ لدى العمل لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي، من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقةً متأصلة، مثل عنوان «العدم» و«الممسح»، بل مثل عنوان «الحرف» و«النسبة»؛ فإنه لا يجب في مثله فرضٌ حيثية متأصلة يُستزَع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عامّاً يصح انطباقه على حقائق متعدّدة، من دون أن يكون بإزائه حيثيةً وافيةً غير تلك الحقائق المتأصلة ولعلَّ عنوان النصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة - التي تتألف من حقائق متباينة - وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكلُّ تصرفٍ في مال العير بدون رضا عصبٍ مهما كانت حقيقة ذلك التصرف، ومن أية مقولة كانت.

ثمرّة المسألة

من الواضح ظهور ثمرّة النزاع فيما إذا كان لمأمور به عبادة؛ فإنه بناءً على القول بالامتناع، وترجيح جانب الهي - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدةً مع العلم بالحرمة، والعمد بالجمع بين المأمور به والمهيّ عنه - كما هو المفروض في المسألة -؛ لأنه لا أمرٌ مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأمور به ما يصلح للتقرب به مع فرض

١. وفي المطبوع سابقاً «عروض» ولكنه لا تساعد اللغة.

النهي الفعلي؛ لامتناع التقرب بالمعبد وإن كان ذات المأثي به مشتملاً على المصلحة الذاتية، وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصوراً لا تقصيراً أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القرينة فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة^١ ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها لذاتي وشمالتها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعلياً.

وقيل^٢؛ إنه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة، فتقع فاسدة؛ نظراً إلى أن دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يُصحبان متعارضين، وإن لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قُدِّم جانب النهي فكما لا يبنى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضي له وهو المصلحة الذاتية في المجمع؛ إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للأمر فلا يحرز وجود المقتضي.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي، وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة؛ إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين، بناء على الامتناع؛ فإنه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز؛ فإنه كما جار توجه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقدنا بجوار الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول؛ لآمانع من الاجتماع في مقام الامتناع أيضاً - كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع^٣ - حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً، ولم يوجب تعدد العنوان تعدده؛

١. نسب إلى المشهور في المحاضرات ٤: ٢١٢.

٢. والقاتل هو المحقق الثاني في «أجود التقريرات» ٢: ١٦٢ - ١٦٤، بناء على أن يكون مراده من الجهل بالعصب هو الجهل بالحرمة حكماً أو موضوعاً، كما نشره بذلك تلميذه المحقق الحوئي في تطبيقاته على «أجود التقريرات».

٣. راجع الصفحة ٣٢٦ من هذا الجزء، حيث قال «وحيث إذا اتفق ذلك للمكلف، فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة، فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً.»

عرفت سابقاً^١ من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف، لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنما يكون الداعي إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه، لأن الداعي إلى إتيانه تعالى، الأمر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر والهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به [عليه]، وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهي عنه [عليه]، نظير الاجتماع القوردي، كما تقدم توصيحه في تحرير محلّ الرابع^٢

وقيل: إن الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناءً على الامتناع، وإجراء أحكام التراحم بينهما بناءً على الحوار^٣ ولكن إجراء أحكام التراحم بينهما ساء على الحوار إنما يلزم إذا كان القائل بالحوار إنما يقول بالحوار في مقام الحمل والإشياء، دون مقام الامتناع، بل تمتع الاجتماع في مقام الامتناع، وحيث إن محاله يقع التراحم بين الأمر والنهي أمّا إذا قلنا بالحوار في مقام الامتناع أيضاً - كما أوضحناه - فلا موجب للتراحم بين الحكمين، مع وجود المدوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد، كالاجتماع القوردي بلا فرق؛ إذ لا دوران حسنة بين امتثال الأمر، وامتثال النهي

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المدوحة^٤

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مدوحة من الجمع بين المأمور به والمنهي عنه، وقد جمع لمكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن عملة أو جهل وقد ذهبنا إلى حواز الاجتماع في مقامي الجمل والامتناع.

١. راجع الصفحة ٣٣٣

٢. تقدم في الصفحة: ٣٢١.

٣. قال به في دروس في علم الأصول ٢- ٢٧٧- ٢٧٨

٤. وفي «س» زاد قوله أي مع الاصطرار

وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المدوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطراً إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نوعين:

الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع، كمن اضطرَّ لإنقاذ غريق إلى التصرف في أرض مخصوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة إنقاذ الغريق، وحراماً من جهة التصرف في المخصوب.

فإنه في هذا الفرض لابد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتنال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع؛ لاحتصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرّم، فيدور الأمر بين أن يعصي الأمر أو يعصي الهوى. وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما في المثال المذكور - قدّم جانب الأمر، ويسقط النهي عن الفعلية، وإن كان ملاك النهي أقوى قدّم جانب النهي، كمن احصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة يهلك إنسان.

()

تنبيه:

مما يلحق بهذا الباب ويتعرّع عليه ما لو اضطرَّ إلى ارتكاب فعلٍ محرّم لا بسوء اختياره، ثم اضطرَّ إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرّم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنه اضطرَّ إلى الإتيان بالعبادة مجتمعةً مع فعل الحرام الذي قد اضطرَّ إليه. ومثاله المحبوس في مكانٍ مخصوب، فيضيق عليه وقت الصلاة، ولا يسهه الإتيان بها خارج المكان المخصوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟ نقول: لا ينبغي الشك في أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة؛ لأنه مع الاضطرار إلى الفعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي؛ لاشتراط القدرة في التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعلية، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذٍ صحيحة.

نعم، يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أول الأمر، وقد رجحنا جانب النهي بأحد مرجحات باب التعارض؛ فإنه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة؛ لأن العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلي بها.

إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتي قرباً إلى الله (تعالى). والمفروض أنه هنا لا أمر فعلي؛ لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع؛ لأن المفروض تقديم جانب النهي. وقيل: «إنَّ الهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطراب، لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر». وهذه غفلة ظاهرة، فإن دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل لهي، فإذا اضطرَّ المكلف إلى فعل المنهي عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية وإنما يُصوَّر أن يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم الهي من باب الترحم، فإذا زال التراحم عاد الأمر فعلياً.

وأما الرجحان الذاتي، فإنه بعد فرص التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرراً في مورد الاجتماع؛ لأنَّ عدم شمول دليل الأمر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضي وهو الملاك، فلا يحرر وجود الملاك حتى يصحَّ قصده متغزياً به إلى الله (تعالى).

الثاني: أن يكون الاضطراب بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مخصواً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغضب، فإنَّ هذا التصرف في المنزل في الخروج لا شك في أنه تصرف غصبي أيضاً، وهو مضطرٌّ إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطرابه إليه بمحض اختياره، إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتُعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة «التوسط في المعصوب»، والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١. في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

٢. في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المعصوب أو وجوبه

أما الناحية الأولى: فقد تعددت الأقوال فيها، فقبل بحرمة التصرف الخروجي فقط^١.

١. أي هذه المقالة

٢. ذهب إليه المصنف في المقام وذهب إليه أيضاً الإمام الغمسي في مناهج الوصول ٢: ١٤٣

وقيل بوجوبه فقط، ولكن يُعاقب فاعله^١ وفيل بوجوبه فقط، ولا يعاقب فاعله^٢ وقيل بحرمة ووجوبه معاً^٣، وقيل: لا أحد، ولا ذك، ومع ذلك يُعاقب عليه^٤

فيبقي أن يبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب؛ ليتضح الحق في المسألة، وهو القول الأول.

أما وجه الحرمة فمبني على أن التصرف بالغصب، بأي نحو من أنحاء التصرف - دخولاً، وبقاءً، وخروجاً - محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منه عن كل تصرف في المعصوب، حتى هذا التصرف الحروحي؛ لأنه كان متمكناً من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة فإنه يقول به، لأنه بعد أن هذا المقدار من التصرف مضطراً إليه، سواء خرج الغاصب أو بقي، فيمنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟!

ولكننا نقول له إن هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكناً من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاحتياط لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه - بما هو تصرف - داخل من أول الأمر في أفراد العنوان المهي عنده، أي إن العنوان المهي عنه - وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه - يسع في عمومته كل تصرف متعكف من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عنه عموم عنوان ونحن لا نقول - كما سبق^٥ - إن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب، حتى يقال: إنه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنوع تركه، وإن كان الامتناع بسوء الاختيار

١. هذا ما اختاره صاحب الفصول وسبه إلى المحرر يرى راجع الفصول المروية ١٣٨

٢. وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، وقواء المحقق النائيني مطارح الأنظار ١٥٣، موارد الأصول ٢ ٤٤٧

٣. ذهب إليه المحقق القمي وقال: «وهو مذهب أبي هاشم وأكثر فاضل متأخريه، بل هو ظاهر الفقهاء»
قوانين الأصول ١ ١٥٣.

٤. ذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية: ٢٠٤ واختاره تلميذه المحقق الحائري في درر الفوائد ١: ١٢٨

٥. راجع الصفحة ٣٣٤.

وأما وجه الوجوب: فقد قيل: «إنَّ الخروج واجبٌ نفسيٌّ، باعتبار أنَّ الخروج معنويٌّ بعنوان التخلُّص عن الحرام، والتخلُّص عن الحرام في نفسه عنوانٌ حسنٌ عقليٌّ، وواجبٌ شرعاً». وقد نُسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاريؒ على ما يظهر من تقارير درسه^١.

وقيل: «إنَّ الخروج واجبٌ غيريٌّ - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقارير الشيخ أيضاً^٢ - باعتبار أنَّه مقدِّمةٌ للتخلُّص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذي كان يستحقُّ لو لم يخرج».

والحقُّ أنَّه ليس بواجبٍ نفسيٍّ؛ ولا غيريٍّ.

أمَّا: أنَّه ليس بواجبٍ نفسيٍّ؛ فلاَّته.

أولاً: أنَّ التخلُّص عن الشيء بأيِّ معنى فرض عنوانٌ مقابلٌ لعنوان الابتلاء به، بديلٌ له، لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها، وهذا واضح.

وحديثٌ يقول له: ما مرادك من التخلُّص الذي حُكِّمَتْ عليه بأنَّه عنوانٌ حسنٌ؟ إن كان المراد به التخلُّص من أصل الغصب فهو بالخروج - أي الحركات الخروجية - مبتلى بالغصب، لا أنَّه متخلِّص منه؛ لأنَّه نُصِرْتُ بالمغصوب. وإن كان المراد به التخلُّص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية؛ وذلك لأنَّ التخلُّص لما كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له - كما قدَّمنا - فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لا بدَّ أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلُّص، مع أنَّ زمان الحركات الخروجية سابقٌ على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتلى بالغصب الزائد، ولا متخلِّص منه، بل الغاصب مبتلى بالغصب من حين

١. راجع مطارح الأنظار: ١٥٢ - ١٥٤.

٢ قال: «و الظاهر أنَّ ذلك الأمر قد يستعيد من جهه كونه من مقدّمات ترك الغصب الواجب، ومقدّمة الترك أهم من الخروج، وإن انحصر أفراده في الخروج بحسب العادة» مطارح الأنظار ١٥٤. وهذا يظهر أيضاً من بعض عبارات المحقق القمي، حيث قال: «إنَّ الخروج ليس مورد للأمر من حيث هو خروج...».

قوانين الأصول ١: ١٥٤.

دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متحلّص من العصب.

وثانياً: أنّ التخلّص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدّمة له أو بمنزلة المقدّمة؛ فلا يطبق - ذكر - عنوان التخلّص على التصرف بالمعصوب المحرّم، كما يريد أن يحققه هذا القائل.

والسرّ واضح؛ فإنّ الخروج يقابل الدخول، ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بدّ أن يكون الخروج بمنتهى المقابله عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم، أمّا نفس التصرف بالمعصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدّمة أو شبه المقدّمة للخروج لا نفسه.

وثالثاً، لو سلّمنا أنّ التخلّص عنوانٌ يطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم بوجوبه النفسي؛ لأنّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلّا عبارة أخرى عن ترك الحرام، وليس واحداً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المصلحة النفسية في الفعل نعم، هو مطلوبٌ ببيع النهي عن الفعل، وقد تقدّم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأوّل^١ وفي مسألة الصدّ في الجزء الثاني^٢، فكما أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن صدّه العام - أي بغيضه وهو الترك - كذلك أنّ النهي عن شيء لا يقتضي الأمر بصدّه العام - أي بغيضه وهو الترك -، ولذا قلنا في مبحث النواهي، «إنّ تفسير النهي بطلب الترك - كما وقع للقوم^٣ - ليس في محله، وإنّما هو تفسيرٌ لشيء بلارم المعنى العقلي، فإنّ مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً، لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل؛ وكذلك في الأمر، فإنّ مقتضى الدعوة إلى الفعل الرجز عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي إلّا مفسدة الفعل،

١. تقدّم في الصفحة ١١٥.

٢. راجع الصفحة ٣٠٢ و ٣٠٤ - ٣٠٥.

٣. منهم: المحقق القمي في القوانين ١ - ١٣٥، ١٣٧، وصاحب المعالم في معالم الدين ١٠٤، وصاحب

الفصول في الفصول الفروية ١٢٠.

وليس في الأمر إلا مصلحة الفعل.

وأما: أن الخروج ليس بواجب غيري؛ فلأنه:

أولاً. قد تقدم أن مقدمة الواجب ليست بوجبة^١ على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي.

وثانياً: أن الخروج - الذي هو عبارة عن لحركات الخروجية في مقصود هذا القائل - ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار، والكون في خارج الدار ملازم لمعان التخلص عن الحرام لأنفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب ملازمه، فإن الملازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم - كما تقدم في مسألة الصدأ^٢ - وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف يجب مقدمته؟! وثالثاً لو سلمنا أن التخلص واجب نفسي، وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له، وأن مقدمة الواجب واجبة - لو سلمنا كل ذلك -، فإن مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها، كركوب المركب الحرام في طريق الحق، فإنه لا يقع على صفة الوجوب وإن توصل به إلى الواجب. وهذا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة - كما قدمنا - باعتبار أنها من أفراد الحرام، وهو التصرف بالمعصوب، فلا تقع على صفة وجوب من باب المقدمة.

فإن قلت إن المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، وأما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فإنه يقع الراحم بين حرمتها ووجوب ديها؛ لأن الأمر يدور حينئذ بين امثال الوجوب وبين امثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهمّ قدّم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها وهذا لأمر كدس؛ فإن المقدمة منحصرة، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهمّ.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف؛ فإنه حينئذ يكون

١. تقدم في الصفحة: ٢٩٩-٣٠١

٢. تقدم في الصفحة: ٣٠٦.

الدوران في مقام التشريع. وأما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف - كما هو مفروض في المقام -، فإن المولى في مقام لتشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالتهني عن الغصب مطلقاً، ولا دوران فيه حتى يقال «يقبح من المولى تقويت غرضه الأهم». وأما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف في المحل المنصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع؛ إذ نهى عن كل تصرف بالمنصوب، فليس هناك تزاحم في مقام التشريع؛ فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الرائد بالخروج عن المنصوب، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمةً يستحق عليها العقاب؛ لأنها من أفراد ما هو منهى عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صفة الصلاة حال الخروج

وأما الناحية الثانية: وهي صفة الصلاة حال الخروج؛ فإنها تبني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى.

فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط؛ فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حاله، سواء ضاع وقتها أم لم يضيع، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية، فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منهياً عنه.

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً فإن كان الوقت ضيقاً فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج، ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب، فيصلي إيماءً بدل الركوع والسجود. وإن كان الوقت متسعاً لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج، سواء استلزم تصرفاً زائداً أم لم يستلزم، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال، فيجب أدائها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً، فيصلي إيماءً للركوع والسجود ويقرأ ماشياً، فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستنزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

تمرينات (٤٠)

○ التمرين الأول

- ١ ما هو محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والمهي؟
- ٢ ما هي الأقوال في المقام؟
- ٣ ما المراد من كلمة «الاجتماع» في محل النزاع؟
- ٤ ما المراد من كلمة «الواحد» في المقام؟ وهل الواحد اشخصي والواحد بالجنس يدخلان في محل النزاع؟
- ٥ ما المقصود من كلمة «الجوار» في المقام؟
- ٦ كيف تدخل المسألة في الملازمة العقلية غير المستقلة؟
- ٧ ما هي مسألة تعدد المعنويين بتعدد العمول وعنده؟ وهل تعدده يوجب تعدد المعنويين؟
- ٨ بين ما أفاد المحقق الحراساني في محل النزاع وما فيه.
- ٩ ما المراد من قيد «المندوحة» في المقام؟ وهل هو معتبر أم لا؟
- ١٠ ما الفرق بين باب المعارض والمتراحم، وبينها وبين مسألة الاجتماع؟ بينه تفصيلاً.
- ١١ ما هو مختار المصنف في مسألة الاجتماع؟ وما دليله عليه؟
- ١٢ ما هي ثمرات النزاع في مسألة الاجتماع؟
- ١٣ ما هي الأقوال في مسألة «الخروج من المفصوب»؟ وما وجه القول بالوجوب ووجه القول بالحرمة؟ وما هو الحق؟
- ١٤ كيف دفع القول بأن الخروج من المفصوب واجب غيري؟
- ١٥ هل الصلاة حال الخروج صحيحة أم لا؟

○ التمرين الثاني

- ١ هل مسألة «الاجتماع» من المسائل الأصولية التي تدخل في باب الملازمة العقلية غير مستقلة أم لا؟ بين أقوال العلماء وما فيها.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التي بُحثت من القديم. ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه، علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها، وهي كلمة الدلالة، النهي، الفساد.

ولا بد من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه أيضاً، لأنه مدلول عليه بكلمة «النهي» إذ النهي لابد له من متعلق. إذن ينهي البحث عن أربعة أمور:

١. الدلالة، فإن ظاهر اللفظة يعطي أن مراد منها الدلالة اللفظية، ولعلّه لأجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ^١. ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ «الافتضاء»، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملته من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية^٢؛ وحينئذ يكون المقصود من النزاع «البحث عن افتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساده المنهي عنه عقلاً»، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستعاداً من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن شيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته، ولا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم، قد يدعي بعضهم^٣ أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. وحينئذ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية

١. وهو بعيد؛ لأنهم أهل الدقة والنظر بل إنهم لقاله يعرّدوا باباً لبحث عن الملازمات العقلية فأدرجوها في مباحث الألفاظ.

٢. وذهب المحقق العراقي إلى أن المسألة من المسائل العطية لا من المسائل العقلية. نهاية الأفكار ٢: ٤٥٢.

٣. كالمحقق الشكيني في حاشية الكفاية. راجع كفاية الأصول «المحشي» ١: ٢٨٣.

على فساد النهي عنه، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية. ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حيثنظ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي؛ فإنه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما أن البحث يشمل كل نهى وإن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي. والعارة تكون أكثر استقامة لو عُبِّرَ عن عنوان المسألة بما عُبِّرَ به صاحب الكفاية^١ بقوله: «اقتضاء النهي الفساد»^٢، فأبدل كلمة «لدلالة» بكلمة «الاقتضاء»، ولكن نحن عُبِّرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة سابعة لهم

٢. النهي، إن كلمة «النهي» ظاهرة - كما تقدم في الجزء الأول^٣ - في خصوص الحرمة، وقبلنا هناك: «إن الظهور ليس من جهة الوصف بل يقتضي حكم العمل»، أما نفس الكلمة من جهة الوصف فهي تشمل النهي المحرمي والنهي التبريحي - أي الكراهة -، ولعل كلمة «النهي» في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كل منهما^٤

وكذلك كلمة «النهي» - بإطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة المعسبة دون العيرية، ولكن النزاع أيضاً وقع في كل منهما؛ فإذن يسمى تعميم كلمة «النهي» في العنوان للتبريمي والتبريحي، وللنفسى والعيرى، كما صرح صاحب الكفاية^٥.

وشيخنا النائي^٦ جزم باحتصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التبريمي النفسى^٧ لأنه يجزم بأن التبريحي لا يقتضي الفساد، وكذا العيرى

١. كفاية الأصول، ٢١٧.

٢. تقدم في الصفحة ١١٥.

٣. خلافاً للشيخ الأصبهاني؛ فإنه حصّ النزاع بالنهي التبريمي مطروح الأنظار ١٥٧.

٤. كفاية الأصول ٢١٨ و أحشاه السيد الإمام الحميري في المصاحح ١٥٦-٢.

٥. فوائد الأصول ٢: ٤٥٦ والمحقق الحوئي احتجّ سراح بالنهي النفسى التبريمي والنهي التبريحي المتعلق

بذات العباد، راجع المحاضرات ٥-٧.

والذي ينبغي أن يقال له: أن الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر، فإن اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك، حتى يكون النزاع في المسألة مختصاً بما عد هما، ولمفروض أن هناك من يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد فتعميم كلمة «النهي» في العنوان هو الأولى.

٣. الفساد: إن الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة^١ تقابلاً العدم والمملكة على الأصح^٢، لا تقابلاً النقيضين، ولا تقابلاً الصدين. وعليه، فما له قابلية أن يكون صحيحاً يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شيء بحسبه، بمعنى صحة لعبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها، وجميع ما هو معتبر فيها^٣، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء والقضاء ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو: النفل، والانتقال في عقد البيع والإجارة، ومن نحو: العلاقة الزوجية في عقد النكاح... وهكذا.

١. سبب إلى المشهور أن الصحة هي التمامية، والفساد هو النقصان. راجع كفاية الأصول ٣٩ و ٢٢٠ نهاية الأثر ١: ٧٣.

وقال الشيخ الهادي: «قال المتكلمون صحيح مبدات ما وافق الشرع والفقهاء: ما أسقط القضاء» رده الأصول ٤٥.

٢. وهذا مختار أكثر المحققين راجع كفاية الأصول ٢١٩: نهاية الأثر ١: ٧٧، نهاية الأصول ٢٥٥.

٣. هذا بناء على اعتبار الأمر في عبادة العباد^٤، أم لا قلنا بكفاية الرجوع الدائم في عبادتها إذا قصدنا متممها بها إلى الله (تعالى) - كما هو الصحيح -، فيكون معنى صحة العبادة ما هو أهم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجع ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر - منه - بها إلى الله (تعالى) - كما هو الصحيح -، فيكون معنى صحة العبادة ما هو أهم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجع ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر - منه -.

٤. متعلق النهي، لا شك في أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون ممّا يصحّ أن يتّصف بالصّحة والفساد ليصحّ النزاع فيه، وإلا فلا معنى لأن يقال - مثلاً -: إنّ النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لا يقتضي.

وعليه، فليس كلّ ما هو متعلّق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفيّ الصحة والفساد. وهذا واضح

ثم إنّ متعلق النهي يعمّ العبادة والمعاملة للتين يصحّ وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربّما ينسب إلى بعضهم^١

وإذا اتّضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان يتّضح المقصود من النزاع ومحلّه هنا؛ فإنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاعتضاء فإنّما يقول بأنّ النهي يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، وقد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهي دالّ على فساد المهيّ عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه إنّما يقول بأنّ النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساداً (أو فقل، إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود المعاينة والمناصرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه مهياً عنه، أي أنّه هل هناك معاينة من الجمع بين صحة الشيء والنهي عنه أو لا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية، كما صنعنا.

ولمّا كان البحث يحتلف اختلافاً كثيراً في كلّ واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة، والمعاملة، فينبغي البحث عن كلّ منهما مستقلاً في مبحثين:

المبحث الأول: النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محلّ النزاع هي المقام العبادة بالمعنى الأخصّ - أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القرية -، أو فقل، هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله (تعالى) لأجل التقرب بها إليه.

١. لم أعتز على المناسب ولا المسوب إليه

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم، مثل غسل الثوب من النجاسة؛ لأنه - وإن صح أن يقع عبادةً متقرباً به إلى الله (تعالى) - لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه - وهو زوال النجاسة - على وقوعه قريباً، فهو فرض وقوعه منهياً عنه كالتغسل بالماء المغصوب فإنه يقع به الامتثال، ويسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهي به.

نعم، إذا وقع محرماً منهياً عنه فإنه لا يقع عبادةً متقرباً به إلى الله (تعالى)؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: «إن تنهي عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضي الفساد»؛ فإن من يذهبي الممانعة بين الصحة والنهي يحكى أن يذهبي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً - أي عبادةً متقرباً به إلى الله (تعالى) - وبين النهي عنه.

وليس معنى العبادة هنا أنها ما كانت متعلقة للأمر فعلاً؛ لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس ذلك كـ «باب اجتماع الأمر والنهي» الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الأمر؛ فإنه إن جار هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا؛ لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذي تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهي.

وعلى هذا، فلا بد أن يراد بالعبادة المبهمة عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر، وإن لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق لنهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر.

وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: إن المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعمد بها وإن لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد.

ثم إن النهي عن العبادة يتصور على أنحاء

أحدها: أن يتعلق النهي بأصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاة العائض والنفساء.

وثانيها: أن يتعلق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة.

وثالثها: أن يتعلق بشرطها أو بشرط جرئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب،

أو المتنبّس.

ورابعها: أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر^١.

والحقّ أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد، سواء كان نهياً عن أصلها، أو جرئها، أو شرطها، أو وصفها؛ للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله (تعالى) ومرضاته، وبين النهي عنها المبيّد عصيانه عن الله (تعالى)، والمنير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبيّد، والرضا بما يُسخطه، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبيّد المبعوض المسخط له، أو بما هو مقيّد بالمبيّد، أو بما هو موصوف بالمبيّد^٢.

ومن الواضح أنّ المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويّان، وهما يُشبهان القرب والبعد المكانيّين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبيّد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبيّد معنىً.

وبحسب إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف، نقول به، لا لأجل أنّ النهي عن هذه الأمور يسري إلى أصل العبادة، وأنّ ذلك واسطة في الثبوت^٣، أو واسطة في العروض - كما قيل^٤ -، ولا لأجل أنّ جزء العبادة وشرطها عبادة، فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركّب والمشروط^٥، بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك؛ لأنّه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل التوبة إليها بعد ما قلناه من أنّه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبيّد، أو بما هو مقيّد أو موصوف بالمبيّد، كما يستحيل التقرب بنفس المبيّد بلا فرق.

١. وفي المقام قسم آخر، وهو أن يتعلّق النهي بوصفها غير الملازم، كالنصيّة لأكوان الصلاة المعكّنة عنها. وقال المحقّق الخوئي في المحاضرات ٥ ٢٦ هـ: لقسم خارج عن محلّ البحث، بل داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي^٥، ولملّه لم يذكره المصنّف في المقام.

٢. هكذا قال المحقّق الأصفهاني في نهاية الدراية ١: ٥٩١.

٣. كما في كفاية الأصول: ٢٢٣ - ٢٢٤.

٤. لاحظ نهاية الدراية ١: ٥٩٠.

٥. كما في الأصول الفروقة، ١٤٥.

على أن في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يستلزم هذا المختصر، ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه. هذا كله في النهي النفسي.

أما النهي الغيريّ المقدمي؛ فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم^١، فإنه أشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا^٢ للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود معسدة وحراره في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مخرج لها من معسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المعروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المعسدة والحرارة في المنهي عنه، المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابعاد ليس يدوران مدار المصلحة والمفسدة الدائمين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - أن العمل المبعّد عن المولى في حال كونه مبعّداً لا يعقل أن يكون متقرباً به إليه، كالقرب والابعاد المكائين، والنهي وإن كان غيرتاً يوجب البعد ومعوضته المهي عنه وإن لم يشتمل على معسدة نفسية.

ويبقى الكلام في النهي التنزيهي - أي الكراهة -، فالحق أيضاً أنه يقتضي الفساد، كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعّد بلا فرق، غاية الأمر أن مرتبة البعد في التحريمي أشد وأكثراً منها في تنزيهي، كاختلاف مرتبة التقرب في موافقه الأمر الوجوبي والاستحبابي. وهذا لفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب بالمبعّد ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبدية على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية، ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى، وبداعي الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن العمل والردع عنه.

وعليه، فلو أحرر دليل خاص^٣ النهي بداعي لرجح التنزيهي، ولم يحرز من

١. راجع الصفحة ٣١١

٢. وهو المحقق النائيني في موائد الأصول ٢: ٤٥٦

دليل خاص صحة العبادة المكروهة فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها؛ أمّا لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه؛ فإنّ هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي، فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي، وليس هو من باب النهي عن العبادة إلّا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فدخل في مسألتنا.

تنبيه

إنّ النهي الذي هو موضع النزاع - والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته - أعني ما يتضمن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً - بأن يكون إساءة بداعي الردع والزجر. أمّا النهي بداعي آخر، كداعي بيان أقلية الثواب، أو داعي الإرشاد إلى مابعية الشيء، مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي فإنّه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهّي، إلّا أن يتخصّص باعتباره شيئاً في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على المأمور به، فبمع فاسداً، كالنهي بداعي الإرشاد إلى مابعية شيء، فيستفاد منه أنّ عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به، ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا، فإنّ هذا يجري حتّى في الواجبات التوضيلية، فإنّ فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

إنّ النهي في المعاملة على نحوين - كالنهي عن العبادة -؛ فإنّه تارة يكون النهي بداعي بيان مابعية الشيء المنهي عنه، أو بداعي آخر مشابه له، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضة ما تعلّق به النهي، ووجود الحزاة فيه.

فإن كان الأول فهو خارج عن مسألتنا - كما تقدّم في التنبيه السابق -؛ إذ لا شك في أنه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مابعية الشيء في المعاملة فإنه يكود دالاً على فسادها عند الإخلال؛ لدلالة النهي على اعتبار عدم لمانع فيها، فتخلّفه تحلّف للشرط المعتبر في صحتها. وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثاني فإنّ النهي إما أن يكون عن ذات السبب - أي عن العقد الإنشائي -، أو فقل: عن التسبب به لإيجاد المعاملة، كالنهي عن البيع وقت البدء لصلاة الجمعة في قوله (تعالى): ﴿إِذَا تُؤدَّى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَسَوِّغُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾^١؛ وإما أن يكون عن ذات المسبب - أي عن نفس وجود المعاملة - كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف

فإن كان النهي على النحو الأول - أي عن ذات السبب -، فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة^٢؛ إذ لم تثبت المساهة لأعمال ولا عرفاً بين مبوضية العقد والتسبب به، وبين إمساء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجمع الشروط المعيرة فيه، بل ثبت خلافها، كحرمة الظهار التي لم تُنافِ ترتب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهي على النحو الثاني - أي عن المسبب -، فقد ذهب جماعة من العلماء^٣ إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاضد مشايحنّا^٤ من أن صفة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع، غير محجور عليه من قبّله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ به ذلك الشرط المعتبر في

١ الجمعة (٦٢) الآية. ٩

٢ ذهب إليه في القواعد ١، ١٥٩، والمصول ١٤٠، ودرر الفوائد ١، ١٥٧، وقواعد الأصول ٢، ٤٧١، و

المعاهدات ٥، ٣١

٣، ومنهم المحقق النائي في فوائد الأصول ٢، ٤٧١

٤، وهو المحقق النائي في فوائد الأصول ٢، ٤٧١-٤٧٢.

صحة المعاملة، فلامحالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق أن يقال:

إن استناد الفساد إلى النهي إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين، وشرائط العوضين، وأنه ليس في البين إلا المفاوضة الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذ يقع البحث في أن هذه المفاوضة هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافياها؟

أما: إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السعي، والمجنون، والصغير الدل على اعتبار [الرشد] العقل والبلوغ في البائع، وكالنهى عن بيع الحمر، والمبتة، والآبق، وسعوها الدال على اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرف منه، وكالنهى عن العقد بعير العربية - مثلاً - الدال على اعتبارها في العقد، فإن هذا النهى في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعاملة؛ لأن هذا النهى في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه، وهو ما كان النهى بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة، وقد تقدّم أن هذا ليس موضع الكلام من مسافة نفس النهى بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة

فالعمدة هو الكلام في هذه المناقاة، وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة؛ وكون النهى عن المسبب يكون معجراً مولوياً للمكلف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته عليه، فإن معنى ذلك أن النهى في المعاملة شأنه أن يدل على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه، وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية، وفقنا الله (تعالى) لمراضيه.

تمرينات (٤١)

١. ما هو محل النزاع في مسألة «دلالة النهي على الفساد»؟
٢. ما المراد من «الدلالة» في محل النزاع؟
٣. ما المراد من كلمة «النهي» في المقام؟
٤. ما هو رأي المحقق القراساسي في المحقق الخائيني في انفراد من كلمة «النهي» في المقام؟
٥. ما المراد من كلمة «الفساد» في المقام؟
٦. ما المراد من النبي «المنهي» عنه؟
٧. كيف تدخل هذه المسألة في بحث العلل والمعللات؟
٨. ما المراد من العبادة التي هي محل النزاع؟
٩. أذكر أسماء تعلق النهي بالعبادة. و مثل لكل منها.
١٠. هل النهي عن العبادة يقتضي فسادها أم لا؟
١١. ما هو رأي المحقق الخائيني في النهي عن العبادة؟
١٢. هل النهي القمري بهي يقتضي الفساد؟ ما الدليل عليه؟
١٣. هل النهي عن المعاملة يقتضي الفساد أم لا؟

المقصد الثالث

مباحث الحجّة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد:

إنَّ مقصودنا من هذا البحث - وهو «مباحث لحجة» - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً و
حجةً على الأحكام الشرعية، لتوصل إلى الواقع من أحكام الله (عالي)
فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع - كما أردنا - فذلك هو العاية القصوى و المقصد الأعلى،
وإن أخطأنا، فمن يكون معذورين غير معاقبين هي معالفة الواقع
و السر في كوننا معذورين عند الخطأ هو أننا قد بذلنا جهدنا و فصارى و شعنا في
البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله (عالي)، حتى ثبت لدينا - على سبيل
القطع أن هذا الدليل المعتمد - كغير الواحد مثلاً - قد ارتصاه الشارع لنا طريقاً إلى
أحكامه، وجعله حجةً عليها، فالخطأ الذي يقع فيه إنما جاء من [قتل] الدليل - الذي نصبه
وارتصاه لنا - لا من قبلنا

و سيأتي^١ بيان [أنه] كيف يكون معذورين؟ وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل
المصوب حجةً، مع أن الشارع هو الذي نصبه و جعله حجةً؟
و لا شك في أن هذا المقصد هو غاية العباب من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة
فيها؛ لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المفسدين السابقين (الأول و الثاني)، فإنه لما
كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الطواهر اللفظية^٢، فإنه في هذا

١ سيأتي في الصفحة ٤٠٠ «ولقد نقول: إذا لم نصب الواقع».

٢ إنَّ بعض مشايخنا الأعظم^{*} التزم في المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي

المقصد يبحث عن حجة مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد؛ ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال -مثلاً-:

صفة «افعل» ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

وكل ظاهر حجة (الكبرى)

فينتج: صفة «افعل» حجة في الوجوب (النتيجة)

فإذا وردت صيغة «افعل» في آية أو حديث استنتج^١ من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال في المقصد الثاني؛ إذ يُبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل^٢.

وهي هذا المقصد يُبحث عن حجة حكم لعقل، فتتألف منها صغرى وكبرى^٣.

وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين. فراجع^٤.

→ يستلزم منه الحكم الشرعي، وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو وهو من العموم لروحه ما لا يلزم* وقد رخصنا الحقيقة هنا وفيما سبق

١. الأولى، يُستنتج

٢. ليبحث فيه عن الإجراء، وجوب مقدمة الواجب، وغيرهما من صغريات حكم العقل بالملازمة بينها وبين شيء آخر

وهذه الصغريات كبريات عملية تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فيقال مثلاً هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطراب... (الصغرى)

وكل مأتي به -الذي هو مأمور به حال الاضطراب- يلزمه عملاً بالإجراء عن المأمور به حال الاختيار.

(الكبرى) فينتج بهذا المأتي به حال الاضطراب يجري عقلاً عن المأمور به حال الاختيار

٣. والنتيجة الحاصلة من الصغرى والكبرى في القياس المذكور تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجة العقل، فيقال -مثلاً-

العقل يحكم بالإجراء (الصغرى)

وحكم العقل حجة (الكبرى)

فحكم العقل بالإجراء حجة (النتيجة)

٤. راجع الجزء الأول: ٦٧، والجزء الثاني: ٢٢٦.

و عليه، فلانّ أن نستقصي في بحثنا عن كلّ ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحيثيّة؛ لنستوفي البحث، ولنُعذّر عند الله (تعالى) في اتّباع ما يصحّ اتّباعه، وطرح ما لا يثبت اعتباره.

و ينبغي لنا أيضاً - من باب التمهيد و المقدّمة - أن نبحت عن موضوع هذا المقصد، وعن معنى الحجّة، وخصائصها، والباط فيها، وكيفيّة اعتبارها، وما يتعلّق بذلك، فنضع المقدّمة في عدّة مباحث، كما نضع المقصد في عدّة أبواب.

تصريفات (٤٢)

○ التمرين الأوّل:

١. ما المقصود من لبحث عن المقصد الثالث «مباحث الحجّة»؟
٢. ما السرّ في كونه معذورين عند الخطأ؟
٣. كيف يستنتج الحكم الشرعي من نتيجة المقصد الأوّل ونتيجة المقصد الثالث؟ أذكر مثلاً.

○ التمرين الثاني:

١. ما هو رأي المحقق العراقي في موادّ كون المسألة أصوبية؟
٢. كيف يستنتج الحكم الشرعي من نتيجة المقصد الثاني ونتيجة هذا المقصد؟ أذكر مثلاً.

المقدمة

و فيها مباحث:

١. موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجّة» يتبين لنا أنّ الموضوع لهذا المقصد - الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته - هو «كلّ شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعيّ به، ليكون دليلاً و حجةً عليه».

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت به دليل قطعيّ^١ أنّ هذا الطريق - مثلاً - حجةٌ أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعيّة، وإلاّ طرحناه و أهملناه،^٢ و بصريح العبارة نقول:

إنّ الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «دات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل

و أمّا محمولاته و لواحقه - التي نفحصها و نبحث عنها لإثباتها له - فهي كون ذلك الشيء دليلاً و حجةً، فإمّا أن نثبت ذلك أو نفيّه.

و لا يصحّ أن نجعل موضوعه «الدليل بما هو دليل»، أو «الحجّة بما هي حجة»،

١ سيأتي في المبحث السادس بيان أنّه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجّة الدليل بالدليل القطعيّ، و لا يكفي الدليل الظنيّ؟ ص ١٠٠ -

٢ وفي س و تبيناه.

أي بصفة كونه دليلاً و حجّة، كما تُسب ذلك إلى المحقّق القتيبي^١ في قوانينه؛ إذ جَعَلَ موضوع علم الأصول الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة.^٢

ولو كان الأمر كما ذهب إليه^٣، لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلّها عن علم الأصول؛ لأنّها تكون حينئذٍ من مبادئ التصرّية، لا من مسائله. و ذلك واضح؛ لأنّ البحث من حجّية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذي هو مفاد «كان» التامّة، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان» الناقصة. و المعروف عند أهل الفنّ أنّ البحث عن وجود الموضوع - أيّ موضوع كان، سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه و مسائله - معدودٌ من مبادئ العلم التصرّية، لا من مسائله.

ولكنّ هنا ملاحظة^٤ ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد،^٥ و هي: أنّ تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلّة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلّمين^٦ - يستدعي أن يلتزموا بأنّ الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين؛ و ذلك لأنّ هؤلاء لمّا خصّصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنّما خصّصوه بها لأنّها معلومة الحجّية عندهم، فلا بدّ أنّهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلّة، لا بما هي هي، و لا لجعلوا الموضوع شاملاً لها و لغيرها ممّا هو غير معبر عندهم، كالقوانين، والاستنباط، و بحوّلها، و ما كان وجه لتخصيصه بالأدلّة الأربعة.

و حينئذٍ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدّم، و هو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه.

و على هذا، فيتّضح أنّ مناقشة صاحب الفصول^٧ لصاحب القوانين ليست هي محلّها؛ لأنّ دعواه هذه لا بدّ من الالتزام بها بعد الالتزام بأنّ لموضوع حصوص الأدلّة الأربعة، وإنّ لزم عليه إشكالٌ خروج أهمّ المسائل عنه.

١. قوانين الأصول ١: ٩.

٢. وفي س. نكتة.

٣. أي المقصد و المقصد.

٤. منهم صاحب الفصول في الأصول الضرورية. ١١ و ١٢.

٥. المصدر السابق.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الأصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يُبحث عن دليليته، وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل

والخلاصة أنه إما أن نحصر الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن يلتزم بما التزم به صاحب القوايين، فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول، وإما أن نعتمد الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصح أن يدعى أنه دليل فلا يحتص بالأربعة، وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الأصول، وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي [الأدلة] الأربعة فقط، ثم الالتزام بأنها بما هي هي، لا يجتمعان.^١

وهذا^٢ أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك^٣

والنتيجة أن الموضوع - الذي يُبحث عنه في هذا المقصد - هو «كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحققة»، فبمعنى البحث كل ما [يصلح أن] يقال، إنه حققة، فيدخل فيه البحث عن حققة خبر الواحد، وانطواهر، والشهرة، والإجماع المنقول، والقياس، والاستحسان، ونحو ذلك، بالإضافة إلى بحث عن أصل الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل

فما ثبت أنه حققة من هذه الأمور أخذ به، وما لم يثبت طرحناه كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة لتعادل و التراجع؛ لأن البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حققة ودليل من بين المعارضين، فكون المسألة من مسائل مباحث الحققة.

١ قوله «لا يجتمعان» خير للالتزامين

٢ أي عدم اجتماع الالتزامين.

٣ راجع المقصد الأول، ٢١.

و نحن جعلناها في الجزء الأول حاتمة لعلم الأصول^١؛ اتباعاً لمهجع القوم، ورأينا الآن
العدول عن ذلك؛ رعاية لواقعها، وللإختصار.

﴿ تمرينات ﴾ (٤٣)

- ١ ماهو موضوع المقصد الثالث؟
- ٢ لم لا يصح أن يحفل موضوع هذا المقصد الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هي حجة؟
- ٣ ما الفرق بين مفاد «كان» الناقصة، و«كان» البدئية؟
- ٤ ماهو رأي صاحب الفصول في موضوع علم الأصول؟
- ٥ ما الدليل على تعميم موضوع علم الأصول لغير أدلة الأربعة؟
- ٦ كيف تدخل مسألة التعادل والرجوع في مباحث الحجة؟

٢. معنى الحجّة

١. الحجّة لغةً: كلّ شيء يصلح أن يُحتجّ به على الغير.^١

وذلك بأن يكون به الظمُّ على الغير عند لحصومة معه. والظفر على الغير على نحوين: إمّا بإسكاته وقطع عُذْره وإبطاله، وإمّا بأن يُلجئه إلى [قبول] عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معذرةً له لدى الغير.

٢. وأمّا الحجّة في الاصطلاح العلميّ فهي معيار أو اصطلاحان:

أ: ما عند المناطقة. ومعناها: «كلّ ما يتألف من قضايا تُنتج مطلوباً»، أي مجموع القضايا المترابطة التي يُتوصّل بتأليفها و تراطُبها إلى لعلم بالمجهول، سواء كان في مقام الحصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجّة أيضاً على نفس «الحدّ الأوسط» في القياس.^٢

ب: ما عند الأصوليين. ومعناها عندهم حَسَمٌ تُجْعَل استعمالها: «كلّ شيء يُثبِت مُسلّطه ولا يبلغ درجة القطع»، أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجّة، ولكن هو حجّة بمعناها اللغويّ أو قلّ بتعبير آخر: «الحجّة كلّ شيء يكشف عن شيء آخر، ويعكس عنه على وجه يكون مثبتاً له».

و نعني بكونه مثبتاً له: أن إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته. و يكون معنى «إثباته له» حيثنّذ أنّه يُثبت احكام الفعليّ في حقّ المكلف بعنوان أنّه^٣ هو الواقع. وإمّا يصحّ ذلك و يكون مثبتاً له بضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي، وعلى أنّه حجّة من قِبَل الشارع

و سيأتي إن شاء الله (تعالى) تحقيق معنى الجعل للحجّة، و[أنّه] كيف يثبت

١. كما قال في مجمع البحرين ١٥٥. «الحجّة - بضمّ الحاء - الاسم من الاحتجاج».

٢. راجع حاشية ملا عبد الله، ٣٧. وقال في فرائد الأصول ٣: ٧ «الحجّة باصطلاح السطحي عبارة عن الوسط

الذي يسه ويس الأكبر - الذي يرا دإثباته بالأصغر - عنقه وربط ثبوتي».

٣. أي ذلك الحكم العمليّ

الحكم بالحجّة^١؟

و على هذا، فالحجّة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع - أي: إن القطع لا يسمى حجّة بهذا المعنى، بل بالمعنى اللغوي؛ لأنّ طريقة القطع - كما سيأتي^٢ - ذاتيّة غير مجعولة من قبل أحد.

و تكون الحجّة بهذا المعنى الأصولي مرادفةً لكلمة «الأمانة»، كما أنّ كلمة «الدليل»، وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فتكونان مرادفتين لكلمة «الأمانة»، و «الحجّة»، أو كالمرادفتين

و عليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجّة»: مباحث الأمانات،^٣ أو مباحث الأدلّة،^٤ أو مباحث الطرق،^٥ وكلّها يؤدّي معنى واحداً.^٦

و ممّا ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أنّ استعمال كلمة «الحجّة» في المعنى الذي تؤدّيه كلمة «الأمانة» مأخوذ من المعنى اللغوي^٧ من باب تسمية الخاصّ باسم العام؛ نظراً إلى أنّ الأمانة ممّا يصحّ أن يحتجّ المكلف بها إذا عمّل بها و صادفت معالمة الواقع، فتكون معذرةً له، كما أنّها ممّا يصحّ أن يحتجّ بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها، و وقع في مخالفة الحكم الواقعي، فيستحقّ العقاب على المخالفة.

١ سيأتي في المبحث الثاني عشر

٢ يأتي في المبحث السابع

٣ كما في كفاية الأصول: ٢٩٥

٤ كما في كتاب دروس في علم الأصول ١، ١٩١ و ٢: ٤٥.

٥ كما في فوائده الأصول ٣: ٨٨

٦ وهو الكاشفة عن شيءٍ آخر، والحكاية عنه على وجه يكون مثبّتهاً له

٧ وهو الاحتجاج المطلق.

﴿ تمرينات (٣) ﴾

○ التمرين الأول:

١. ماهو معنى الحجّة لغة؟
٢. ماهو معنى الحجّة عندالمأطفة؟
٣. ماهو معنى الحجّة عندالأصوليين؟

○ التمرين الثاني:

١. ماالفرق بين المرادف وبين كالمرادف في عبارة المصنف؟
٢. أذكر أقوال العلماء في عنوان المقصد الثالث؟

٣. مدلول كلمة «الأمانة» و «الظنّ المعتمد»

بعد أن قلنا إنّ الأمانة مرادفة لكلمة «لحجّة» باصطلاح الأصوليين، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة «الأمانة» لتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة «الحجّة» في المباحث الآتية، فنقول:

إنّه كثيراً ما يجري على ألسنة الأصوليين إطلاق كلمة «الأمانة» على معنى ما تؤدّيه كلمة «الظنّ»، ويقصدون من الظنّ «الظنّ المعتمد»، أي الذي اعتبره الشارع، وجعله حجّة، ويوهم ذلك أنّ الأمانة والظنّ المعتمد لفظان مترادفان يؤدّيان معنى واحداً، مع أنّهما ليسا كذلك

وفي الحقيقة أنّ هذا تسامح في التعبير مهم على نحو المجاز في الاستعمال، لأنّه وصحّ آخرُ لكلمة «الأمانة». وإنا مدلول الأمانة الحقيقي^١ هو كلّ شيء اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظنّ، كعمر الواحد والظواهر والمعار هنا إمّا من جهة إطلاق السبب على نسبته فيسمى الظنّ المسبّب «أمانة» و إمّا من جهة إطلاق المسبّب على سببه فيسمى الأمانة - التي هي سبب للظنّ - «ظناً». فيقولون: «الظنّ المعتمد»، و «الظنّ الخاصّ»، والاعتبار والخصوصيّة إمّا هما لسبب الظنّ. ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أنّ السرّ في اعتبار الأمانة وجعلها حجّة وطريقاً هو إفادتها للظنّ دائماً أو على الأغلب، ويقولون لثنائي - الذي يفيد الظنّ على الأغلب - : «الظنّ النوعي» على ما سيأتي بيانه.

٤. الظنّ النوعي

و معنى «الظنّ النوعي» أنّ الأمانة تكون من شأنها أن تفيد الظنّ عند غالب الناس و نوعهم. و اعتبارها عند انشراح بما يكون من هذه الجهة، فلا يضرّ في اعتبارها و حجّتها ألاّ يحصل منها ظنّ فعليّ للشخص الذي قامت عنده الأمانة، بل تكون حجّة عند

١ أي إنّما المدلول الحقيقي لكلمة «الأمانة» هو

هذا الشخص أيضاً حيث إن دليل اعتبارها دلت على أن الشارع إنما اعتبرها حجة ورضي بها طريقاً، لأن من شأنها أن تعيد النظر وإن لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يحفى عليك أننا قد عبر فيما يأتي تبعاً للأصوليين فنقول: «الظن الخاص»، أو «الظن المعبر»، أو «الظن الحجة»، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سبب الظن - أعني الأمانة المعبرة وإن لم تُقد ظناً فعلياً -، فلا يشبه عليك الحال.

٥. الأمانة والأصل العملي

و اصطلاح الأمانة لا يشمل «الأصل العملي»، كالبراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع في جانب و الأمانة هي جانب آخر مقابل له، فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمانة، أي إذا لم تتم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي على ما سيأتي بوضوحه، وبيان السرم فيه^١ و لا ينهني ذلك أن هذه الأصول أيضاً قد يطلق عليها أنها حجة، فإن إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة هي باب الأمانات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار أنها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب؛ ولأجل هذا جعل باب «الأصول العملية» باباً آخر مقابل باب «مباحث الحجة»

وقد أشير في تعريف «الأمانة» إلى خروج الأصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه» لأن الأصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام لعمل عند الحيرة والشك في الواقع، وعدم ثبوت حجة عليه، وغاية شأنها أنها تكون معذرة للمكلف

ومن هنا اختلفوا في الاستصحاب، هل إنه أمانة أو أصل؟ باعتبار أن له شأن الحكاية عن الواقع، وإحرازه في الجملة؛ لأن اليقين السابق عالياً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في

١. يأتي في المقصد الرابع: ٥٩٧-٥٩٨.

الزمان اللاحق؛ و لأنَّ حقيقته - كما سيأتي في موضعه^١ - الباء على اليقين السابق بعد الشك، كأنَّ المتيقن السابق لم يزل ولم يُشكَّ في بقائه، ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً «أصلاً محرزاً».

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ماله من حراز و أنه يوجب الظن، واعتبر حجتيته من هذه الجهة عدّه من الأمارات^٢ و من لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك و الحيرة، واعتبر حجتيته من جهة دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الأصول^٣ و سيأتي إن شاء الله (عالي) شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه^٤.

❦ ترميمات (٤٥) ❦

١. ما معني «الظنّ المعتمد»؟

٢. ما هو مدلول الأمار؟

٣. ما هو لوجه المصتح لإطلاق كلمة «الأمر» على للظنّ المعتمد وبالعكس؟

٤. ما معني «الظنّ النوعي»؟

٥. ما الفرق بين الأمار والأصل العملي؟

٦. هل الاستصحاب أمارة أو أصل؟ أذكر آراء القدماء

١. يأتي في المقصد الرابع ٦٠٢

٢. هذا يظهر من كلمات القدماء راجع معالم الدرس ٢٤٩-٢٥٣؛ معارج الأصول ٢٠٦-٢٠٧؛ الفقيه

«الجوامع المفيدة» ٥٤٨

٣. ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنه من الأصول بناء على كونه حجّة من جهة دلالة الأخبار، وأنه من الأمارات بناءً على كونه من أحكام العقل، واختار الأول وعدّه من الأصول العملية راجع فرائد الأصول ٢ ٥٤٣.

٤. خلاصة مذهبه أنه من جملة الأصول على جميع المباني كما يأتي في الجزء الرابع ٢٥٩ و ٢٦٠

٦. المناط في إثبات حجية الأمانة

متى يجب أن نعرفه - قبل البحث و التفتيش عن الأمارات التي هي حجة - [أن] المناط في إثبات حجية الأمانة [ما هو؟] و أنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها؟ و هذا هو أهم شيء يجب معرفته قبل الدخول في مقصود، فنقول:

إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط في حجية الأمانة، ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع؛ بقوله (تعالى): ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^١ و قد ذم الله (تعالى) في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن، كقوله (تعالى): ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^٢، وقال (تعالى): ﴿قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^٣.

و في هذه الآية الأخيرة - بالخصوص - قد جعل ما أدن به أمراً مقابلًا للافتراء عليه، مما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابلين بينهما، فلو سبب الحكم إلى الله (تعالى) من دون إذنه منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً، مذموماً بمقتضى الآية. و لا شك في أن العمل بالظن و الالتزام به على أنه من الله (تعالى) و تثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم.

و على هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن ظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه، ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله (تعالى) مهما كان سببه؛ لأنه لا يعني من الحق شيئاً، فيكون خرساً باطلاً،^٤ و افتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعي و حجة يقينية أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه،

١. النجم (٥٣) الآية ٢٨، يونس (١٠) الآية ٣٦.

٢. الأنعام (٦) الآية ١١٦، يونس (١٠) الآية ٦٦.

٣. يونس (١٠) الآية ٥٩.

٤. الخرس أي المصدس والقول بالظن.

واعتبره حجّة عليها، وارتصاه أمانةً يُرجع إليها، وجوّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقّق للظنّ، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولى؛ إذ لا يكون حرّصاً، وتضميناً، ولا افتراءً.

و حروجه من القاعدة يكون محضاً بسببه إلى آية الهي عن اتباع الظنّ، ويكون تخصّصاً بالنسبة إلى آية الافتراء، لأنّه يكون حينئذٍ من قسم ما أذن الله (تعالى) به، وما أذن به ليس افتراءً.

وفي الحقيقة أنّ الأخذ بالظنّ المعنّى - الذي ثبت على سبيل القطع أنّه حجّة - لا يكون أخذاً بالظنّ بما هو ظنّ، وإن كان اعتباراً عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين، ذلك القطع الذي قام على اعتدال ذلك السبب المحقّق للظنّ، وسيأتي أنّ القطع حجّة بذاته، لا يحتاج إلى جعل من أحد.^١

و من هنا يظهر الجواب عمّا شاع^٢ به جماعة من لأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنيّة الخاصّة، كخبر الواحد و نحوه، إذ شبعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظنّ الذي لا يُعَي من الحقّ شيئاً.

و قد فاهم أنّ الأصوليين إذ أخذوا بالظنّ الخاصّة لم يأخذوا بها من جهة أنّها ظنّ فقط، بل أخذوا بها من جهة أنّها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحقيقتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظنّ و الحرّص و التعميم، و لأجل هذا سمّيت الأمارات المعبرة «الطرق العلميّة» نسبةً إلى علم القائم على اعتبارها و حجّيتها؛ لأنّ حجّيتها ثابتة بالعلم

إلى هنا يتّضح ما أردنا أن نرمي إليه، وهو أنّ المساط في إثبات حجّية الأمارات، و مرجع اعتبارها، وقوامها ما هو؟ إنّ العلم بقدم علم على اعتبارها و حجّيتها، فإذا لم يحصل العلم بحقيقتها و اليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها و الأخذ بها لا يجوز الأخذ بها و إن أعادت ظناً غالباً، لأنّ الأخذ بها يكون حينئذٍ حرّصاً و افتراءً على الله (تعالى)؛ و لأجل

١- يأتي في المبحث السابع، ٢٨٠

٢- أي استقبح و فصح

هذا قالوا: يكفي في طرح الأمانة أن يقع لشك في اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفي ألا يحصل العلم باعتبارها؛ فإنّ نفس عدم العلم بذلك كافٍ في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جوار التحويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظناً قوياً.

و لا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى أدليل على عدم اعتبارها، وعدم حجبتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجبة الشيء يحصل القطع بعدم جوار الاستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التحويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجبة الأمانة. ويتحصل من ذلك كله أنّ أمانة الأمانة وحجبة العجّة إنّما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجبة لا معنى لفرض كون الشيء أمانة وحجّة، ولذا قلنا: «إنّ مناط إثبات الحجبة وقوامها العلم»، فهو مأخوذاً في موضوع الحجبة؛ فإنّ العلم تنتهي إليه حجبة كل حجة

ولزيادة الإيضاح لهذا الأمر، ولتكمين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية نقول من طريق آخر لإثباتها:

أولاً: إنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس حجة بذاته.

وهذه مقدّمة واضحة قطعية، وإلا لو كان الظنّ حجة بذاته، لما جاز النهي عن اتّباعه والعمل به، ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية؛ لأنّ ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجبة القطع (المبحث الآتي)، ولا شك في وقوع النهي عن اتّباع الظنّ في الشريعة الإسلامية المظهرية، ويكفي في إثبات ذلك قوله (تعالى): ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...﴾^٢.

ثانياً: إذا لم يكن الظنّ حجة بذاته فحجّيته تكون عرضية - أي إنّها تكون مستفادة من الغير -؛ فنقل الكلام إلى ذلك المعبر المستفادة منه حجبة الظنّ؛ فإن كان هو القطع، فذلك هو

١. أي قوام الأمانة

٢. أي العلم.

٣. الأنعام (٦) الآية: ١١٦؛ يونس (١٠) الآية: ٦٦.

المطلوب؛ وإن لم يكن قطعاً، فما هو؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن؛ فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حقيقته. ولكن الظن الثاني القائم على حقيقة الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته؛ إذ لا فرق بين ظنٍّ و ظنٍّ من هذه الساحة؛ فنقل الكلام إلى هذا ظنٍّ ثاني، ولا بد أن يكون حقيقته أيضاً مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟ فإن كان هو القطع فذلك هو المطلوب، وإن لم يكن قطعاً وظنٍّ ثالث. فنقل الكلام إلى هذا الظن الثالث، فيحتاج إلى ظنٍّ رابع، وهكذا إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته، وليس هو إلا العلم. ثالثاً: فانتهي الأمر بالأخير إلى العلم، فتم المطلوب.

وبعبارة أسدٍّ وأحصر، نقول:

إن الظن لما كانت حقيقته ليست ذاتية، فلا تكون إلا بالعرض؛ وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة؛ وما هو حجة بالذات ليس إلا «العلم»؛ فانتهي الأمر بالأخير إلى «العلم».

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن موم الأمانة والمساطة في إثبات حقيقتها هو العلم؛ فإنه تنتهي إليه حقيقته كل حجة، لأن حقيقته ذاتية.

تمريبات (٤٦)

١ ما هو مقتضى القاعدة الأولية في الظن؟

٢ ما المعناط في إثبات حجة الأمانة؟ بيّن العلامات الثلاث التي ذكرها المصنف في المقام.

٣ لذكر ما شمع به الأخباريون على الأصوليين، ومجواب عنه.

٧. حجية العلم ذاتية

كرّرنا في البحث السابق القول بأن «حجية العلم ذاتية»، ووعدنا ببيانها، وقد حلّ هنا الوفاء بالوعداء فنقول:

قد ظهر ممّا سبق معنى كون الشيء حجّيته ذاتية؛^١ فإنّ معناه أنّ حجّيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستعادة من لغيره، ولا تحتاج إلى جفلي من الشارع، ولا إلى صدور أمر منه باتّباعه، بل العمل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتّباع ذلك الشيء؛ و ما هذا شأنه ليس هو إلّا العلم

و لقد أحسن الشيخ العظيم الأنصاري^٢ مجلّي هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع^٣، فإنّه بعد أن ذكر أنّه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مدام موجوداً» علّل ذلك بقوله: «لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع. و ليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً»^٤.

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض^٥ بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيانها:

إنّ هنا شئين أو تعبيرين

أحدهما: وجوب متابعة القطع والأخذ به.

ثانيهما: طريقته القطع للواقع

فما المراد من كون القطع حجّة بذاته؟ هل المراد أنّ وجوب متابعتها أمر ذاتي له،

١. والأولى: معنى كون حجّية الشيء ذاتية.

٢. المجلّي موضح هذه الأبحاث

٣ ممّا يحب التنبّه عليه أنّ المراد من العلم هنا هو «القطع». أي الجرم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وإن كان في غير القاطع ليس إلّا مطابقاً للواقع، فالقطع - الذي هو حجّة تعب متابعتها - أعظم من اليقين والجهل المركّب يعني أنّ يعبروث عنه هو العلم من جهة أنّه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع - منه -.

٤ فرائد الأصول ١. ٤.

٥ ونعلّ الوجه في الغموض أنّه لا معنى لوجوب متابعتها لقطع إلّا كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع. كما سيأتي

كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين،^١ أم أن المراد أن طريقته داتية؟ وإنما صحّ أن يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول «إنه حجّة»، فإن فيه جهتين:

١. جهة طريقته للواقع، حينما نقول: «إن حجّته مجمولة»، بقصد أن طريقته مجمولة؛ لأنها ليست داتية له؛ لوجود احتمال خلاف فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع؛ بإلغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن، فتسم بذلك طريقته الناقصة ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع وهذا المعنى هو المحمول للشارع

٢. جهة وجوب متابعتها حينما نقول: «إنه حجّة»، بقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن، والأخذ به، أمراً مولوياً؛ فيسترع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع، ومحرّر له، فيكون المحمول هذا الوجوب ويكون هذا معنى حجّية الظن وإذا كان هذا حال الظن فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول - مثلاً - «إن حجّته داتية» إمّا من جهة كونه طريقاً بذاته، وإمّا من جهة وجوب متابعتها لذاته.

ولكن في الحقيقة أن المسير بوجوبية متابعة المقطع لا يجوز عن مسامحة ظاهرة، منشؤها صيق العبارة عن المقصود؛ إذ يقاس على الظن والسر في ذلك واضح؛ لأنه ليس للقطع مسامحة مستقلة غير الأحد بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به - أي وجوب طاعة الواقع المتكشف بالقطع من وجوب، أو حرمة، أو نحوهما -؛ بل ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به.

وهذه اللابديّة لابديّة عقلية^٢ منشؤها أن قطع بعينه طريق إلى الواقع، وعليه، فيرجع

١. كالمحقق الثاني في قواعد الأصول ٦٣

٢. هذه اللابديّة العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي؛ لأنه داخل في الآراء المعمودة التي تطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني - ص ٢٤٥ -

التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون قطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وأن نفسه نفس انكشاف الواقع، فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة

و هذا هو السر في تعليل الشيخ الأعظم الأنصاري ١ لوجوب متابعتها بكونه ١ طريقاً بذاته، ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب و من أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتية.

و يظهر لنا - حينئذٍ - أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجته الذاتية: «إن وجوب متابعتها أمر ذاتي له»

و إذا أتصح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كل البحث عن حجته القطع، وما وراءه من الكلام فكأنه مضمول، وعليه فنقول:

تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع لأنه حقيقة نورية محضة لا غلطش ٢ فيها، ولا احتمال للخطأ يرافعها؛ فالعلم نور لذاته [و] نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف ٣ لأنه شيء له الانكشاف. ٤

و قد عرفت في مباحث الفلسفة أن الذات أو الذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي؛ ٥ لأن جعل شيءٍ لشيءٍ إنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكير بين المجمعول و المجمعول له، و واضح أنه يستحيل التفكير بين الشيء و ذاته - أي بين الشيء و نفسه - وكذا بينه و بين ذاتياته. و هذا معنى قولهم المشهور: «الذاتي لا يمثل» ٦ و إنما المعقول من

١ أي القطع واحتلت كلمات المتأخرين في معنى وجوب متابعة القطع، فراجع العاشية على الرسائل «للمحقق الخراساني» ١٤ نهاية الدراية ٢ ٣١، نهاية الأفكار ٣ ٧، فوائد الأصول ٣ ٦.

٢ انقطش الظلمة.

٣ كما قال به المحقق الثاني في فوائد الأصول ٣ ٦-٧، والمحقق الأصهباني في نهاية الدراية ٢ ٣١، والعلامة العراقي في نهاية الأفكار ٣ ٦.

٤ كما يظهر من كلام المحقق الخراساني في كلامه لأصول ٢٩٧.

٥ اعلم أن الجعل قسمان:

الأول الجعل البسيط وهو معاد «كان» التامة، أي جعل الشيء وإيجاده، كجعل الإنسان.

الثاني الجعل التأليفي وهو معاد «كان» ناقصة، أي جعل الشيء شيئاً، كجعل الإنسان كاتباً.

٦ كما قال المحكم السبرواري «ذاتي شيء وله كس ممتلاً» شرح المقفومة (قسم المنطق)، ٢٩.

جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خَلَقَهُ وإيجاده.
و عليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة لقطع جعلاً تأليفيّاً، بأيّ نحو فرض للجعل، سواء كان جعلاً تكوينيّاً أم جعلاً تشريعياً؛ فإنّ ذلك مساوٍ لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

و على تقدير التنزّل عن هذا والقول مع من قال: «إنّ القطع شيء له الطريقة والكاشفة عن الواقع» - كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخّرين عن الشيخ^١ - فعلى الأقلّ تكون الطريقة من لوازم ذاته، التي لا تنفك عنه، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة. و لوازم الذات كالأفعال يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفيّ على ما هو الحق، وإنّما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً، لا بجعل آخر وراء جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة^٢.

و إذا استحال جعل الطريقة للقطع استحالةً نفيها عنه؛ لأنّه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها، وسلبيها بالسلب التأليفيّ، بل نحن إنّما نعرف استحالة جعل الذات و الذاتيّ و لوازم الذات بالجعل التأليفيّ؛ لأنّا نعرف أولاً امتناع انعكاس الذات عن نفسها، و امتناع انعكاس لوازمها عنها، كما تقدّم بيانه.

على أنّ نفي الطريقة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع و في نظره، فإنّه - مثلاً - حينما يقطع بأنّ هذا الشيء واجب، يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأنّ هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع؛ فإنّ معنى هذا أن يقطع ثانياً بأنّ ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأوّل على حاله، و هذا تناقضٌ بحسب نظر القاطع و وجدانيه، يستحيل أن يقع منه، حتّى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأوّل، و لا يصحّ هذا إلا إذا تبدّل قطعه و زال، و هذا شيء آخر غير ما نحن في صدد.

و الحاصل أنّ اجتماع القطعين بالنفي و الإثبات مُحال، كاجتماع النفي و الإثبات، بل يستحيل في حقّه حتّى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع؛ فإنّ هذا الاحتمال مساوٍ

١. منهم المحقّق الخراسانيّ في كفاية الأصول، ٢٩٧.

٢. راجع الفلسفة الإسلامية لمظفر (الدرس الحادي عشر، ٣١، ٣٢).

لانسلاخ القطع عنده، وانتقاليه إلى لطف، فما فُرض أنه قطع لا يكون قطعاً، وهو خُلف مُحال.

و هذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان، أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال - غير المعين في نوع خاص، ولا في زمن من الأزمنة - كان على خطأ، فإنه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطئه، ولا لو اتفق له ذلك لانسلاخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم، لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة و معينة في وقت واحد فإنه لابد أن ينسلخ كلها من كونها اعتقاداً جازماً، فإن بقاء قطعه في جميعها و تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين، لا يجتمعان.

و الخلاصة أن القطع يستحيل جعل الطريقة له [جملًا] تكوينيًا و تشريعيًا، ويستحيل نقيها عنه، مهما كان السبب الموجب له [ولو كان من خفقان جراح أو مرور هواء].^١ و عليه، فلا يعقل التصرف فيه بأسبابه، كما تُنسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم جواز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية،^٢ و قد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني.^٣

و كذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة لأشخاص، بأن يُعتبر قطع شخص و لا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع^٤ قياساً على كثير الشك الذي حُكم شرعاً

١. ما بين الموقوفين موجود في «س»

٢. ولعل المراد من «بعض الأخباريين» هو الشيخ الأمامي الاستر آبادي في الفوائد المدنية ١٢٨-١٣١، والعلامة البحراني في المحقق الناضرة ١: ١٢٥-١٢٣.

ولكن لم أعتز على من نسب إليهم صريحاً والشيخ لأخباري إنما نقل النسبة إليهم وقال: «ونُسب إلي غير واحد من أصحابنا الأخباريين...» بل المحقق البحراني أكرمته إليهم، وقال: «وإن نسب إلى بعض لأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها...» راجع كلامهما في مرآة الأصول ١: ١٥، ونهاية الأصول، ٣٦١.

٣. راجع الجزء الثاني، ٢٤٧-٢٤٨.

٤. ككاشف الغطاء، حيث قال: «وكذا من خرج عنعادة في قطعه أو في ظنه فليامر باعتبارهما في حقه».

بعدم الاعتبار بشكّه في ترتب أحكام الشكّ

و كذلك، لا يمكن التصرف فيه من جهة لأمنه، ولا من جهة متعلّقه بأن يفرّق في اعتباره بين ما إذا كان متعلّقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلّقه موضوع الحكم أو متعلّقه معتبر؛ فإن القطع في كلّ ذلك طريقته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه، وغير قابلة لتعلّق الجعل بها مباحاً و ثابتاً وإنما الذي يصحّ و يمكن أن يقع في الباب هو أن يُنفّت نظر الخاطئي في قطعه إلى سبيل في مقدمات قطعه، فإذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه فلا معالة أن قطعه سيتبدّل إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف، ولا صير في ذلك، وهذا واضح

تصريفات (٤٧)

○ التمرين الأول:

- ١ ما معنى قولهم «حجة العلم دائية»؟
- ٢ بين ما عتل به الشيخ وجوب متابعة القطع؟
- ٣ ما هو عدسياً للمساهمة في التعبير بوجوب متابعة القطع؟
- ٤ ما معنى كون القطع طريقاً دائياً؟ بين وجه استحالة جعل الطريقة للقطع ووجه استحالة نظيرها عنه.

○ التمرين الثاني:

- ١ قال المصنّف: «وهذا الكلام فيه شيء من الغموض» بين وجه الغموض.
- ٢ أذكر أقوال المأخزين في معنى وجوب متابعة القطع
- ٣ أذكر الأقوال في حقيقة القطع، واذكر القول الراجح عند المصنّف.
- ٤ ما الفرق بين الجعل التأديبي، والجعل التشريعي؟
- ٥ ما معنى قولهم: «الدائي لا يعطل»؟
- ٦ أذكر ما نسب إلى بعض الأخباريين في الأحد بالقطن واذكر وجه النظر في هذه المسألة
- ٧ من هو القائل بعدم اعتبار قطع القطع؟

٨. موطن حجّة الأمارات

قد أشرنا في مبحث الإجراء^١ إلى أن حسن الطرق و الأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم، وأحللنا بيانه إلى محته، وهذا هو محله، فنقول:

إن عرصنا من ذلك نقول هو كما يدّ بقول «إنّ لأماره حقه» كخبر الواحد - مثلاً - قائماً يعني أنّ تلك الأماره مبعولته حقه مطلقاً، أي إنّها في نفسها حقه مع قطع النظر عن كون الشخص - الذي قام عنه تلك الأماره - متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكّن منه، فهي حقه بحور الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً، حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قام عنه الأماره - أي كان باب العلم بالنسبة إليه مسموحاً - مثلاً، إذا علمنا بحجّة خبر الواحد قائماً بقول إنّ حقه حتى في زمان يسمح المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأساً، فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فإنه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حقه يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم

و على هذا، فلا يكون موطن حجّته الأمارات خصوصاً مورد تعدّد حصول العلم، أو امتناعه، - أي ليس في خصوص مورد سد باب العلم - بل الأعمّ من ذلك، فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه.

بمع، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا ينقي موضع الرجوع إلى الأماره، بل لا معنى لحجّيتها حينئذٍ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لأنّ معنى ذلك انكشاف خطئها و من هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الأصوليين و بحثهم؛ إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل كيف جاز أن تفرصوا صحّة الرجوع إلى الأمارات الطيّبة مع انفتاح باب العلم بالأحكام؛ إذ قد يوجب سلوكها نفويت الواقع عند خطئها؟! و لا يحسن من النصارح أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله بل ذلك فيبيح يستحيل في حقه

١. راجع المقصد الثاني. ٢٥٥

٢. هكذا هي «س» وهو الصحيح

ولأجل هذا السؤال المخرج سلك الأصوليون عدّة طرقٍ للجواب عنه، وتصحيح جعل حجّة الأمارات، وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في المبحث «١٢»^١ وعرضا من ذكر هذا التنبيه هو أنّ هذا التصحيح شاهدٌ على ما أردنا الإشارة إليه هنا، من أنّ موطن حجّة الأمارات ووردها ما هو أعمُّ من فرض النمكن من تحصيل العلم وافتتاح بابه ومن فرض انسداد بابه

ومن هنا نعرف وجه المسافهة في استدلال بعضهم على حجّته خبر الواحد، بالخصوص بدليل انسداد باب العلم كما صرح صاحب المعالم^٢، وبأنه لما كان المقصود إثبات حجّة خبر الواحد في نفسه - حتى مع فرض افتتاح باب العلم - لا يبقى معنى للاستدلال على حجّته بدليل الانسداد

على أنّ دليل الانسداد إنما ثبت به حجّته مطلق لظنٍّ من حيث هو ظنٌّ - كما سيأتي بيانه^٣ - فلا ثبت به حجّته ظنٍّ خاصٍّ بما هو ظنٌّ خاصٌّ.

نعم، استدللّ بعضهم^٤ على حجّته خبر الواحد بدسّل الانسداد الصغير، ولا بعد صحّته ذلك، ويعبر به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصلٌ إلى الواقع ومحصّلٌ له، ولا ينمّي الموصول إلى الواقع من غيره، مع انحصار السكّة في هذه الأخبار لسي بأيدينا؛ وحينئذٍ ملتجئٌ إلى الاكتفاء بما بعد الظنّ والاطمئنان من هذه الأخبار، وهذا ما نصّبه بحبر الواحد

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير^٥ أنّ الكبير هو انسداد باب العلم في جميع

١ يأتي في الصفحة ٢٩٧

٢ معالم الدين ٢١١

٣ يأتي في المبحث الآتي

٤ ولعله هو الشيخ الأعظم لأصاري في بحث عن حجّة كلام اللغوي في مرآة الأصول ١ ٧٦ ولكن أجاب عنه في البحث عن حجّة خبر الواحد في مرآة الأصول ١ ١٧٢ - ١٧٣

٥ وقد يقرّر الفرق بينهما بوجوه أخر

منها ما احتاره المحقّق النائي، وحاصله أنّ استعادة الحكم الشرعي من الخبر تتوقف على أسود

الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو سداد باب العلم [من جهة] السنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمعرض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يعيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى واقع

﴿ تمرينات (٤٨) ﴾

○ التمرين الأول:

- ١ ما هو موطن حجة الأمارات؟
- ٢ بين وجه المباحثة في استدلال صاحب المعالم على حجية خبر الواحد بدليل الاستدلال.
- ٣ بين استدلال الشيخ الأنصاري على حجية خبر الواحد بدليل الاستدلال للصغير.
- ٤ ما الفرق بين دليل الاستدلال الكبير والصغير؟

○ التمرين الثاني:

- ١ ما هو رأي المحقق النائيني في الفرق بين الاستدلال الكبير والصغير؟ وما هو رأي المحقق العراقي في ذلك؟

→ الأول العلم بصدور الخبر الثاني العلم بجهة صدوره ثالث كون الخبر ظاهراً في المعنى المنطبق عليه الرابع حجة الظهور والفرق بين الاستدلال الكبير والاستدلال الصغير هو أن مقدمات الاستدلال الكبير إنما تجري في نفس الأحكام ليستنتج منها حجة مطلقاً فيها، وأما مقدمات الاستدلال الصغير فهي إنما تجري في بعض ما يتوقف عليه السباط بحكم من يرويه من إحدى جهات الأربع المتقدمة ليستنتج منها حجة مطلقاً الظن في خصوص الجهة التي أتى باب العلم فيها

ومنها ما احتاره المحقق العراقي، فإنه قال - تعليقاً على كلام المحقق النائيني - «أقول، ميزن الكبير والصغير في باب الاستدلال كبير دائرة العلم الإجمالي وصغيرها بحو لا يفره محدود في ترك الفصل في هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير...»

٩. الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق

تكرّر منّا التعبير بالظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخّرين، فينبغي بيان ما يمتّون بهما، فنقول:

١. يراد من الظنّ الخاصّ كلّ ظنٍّ قام دليل قطعيّ على حجّيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

و عليه، فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجّة مطلقاً، حتّى مع انفتاح باب العلم، ويسمّى أيضاً «الطريق العلميّ»، سبباً إلى العلم باعتباره قيام العلم على حجّيته، كما تقدّم^١

٢. يراد من الظنّ المطلق كلّ ظنٍّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيته و اعتباره، فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجّة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلميّ، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام، و باب الطرق العلميّة المؤدّة إليها.

و نحن في هذا المختصر لا نبحث إلّا عن الظنّ الخاصّة فقط، أمّا الظنّ المطلقة فلا نعرض لها؛ لثبوت حجّية جمليّة من الأمارات المعنوية عندنا عن فرص انسداد باب العلم والعلميّ، فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتّى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجّية مطلق الظنّ.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألاّ يحسب هذا المختصر من الإشارة إلى مقدّمات دليل الانسداد على نحو الاختصار؛ تنويراً لهذه الطالب، فنقول:

١٠. مقدّمات دليل الانسداد

إنّ الدليل المعروف بـ«دليل الانسداد» يتألف من مقدّمات أربع، إذا تمت يترتّب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه لظنّ في الأحكام، أي ظنّ كان، عدا الظنّ الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كإقياس مثلاً

١. تقدّم في المبحث السادس.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات

١. المقدمة الأولى دعوى انسداد باب العلم و العلم في مُعظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليه السلام وقد عرفت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، ثبوت انفتاح باب الظن الخاص، بل العلم في مُعظم أبواب الفقه، فإظهار هذا دليل من أساسه

٢. المقدمة الثانية- أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل و إيمانها و طرحها يقع بعرضين: إما بأن نعتبر أنفسنا كائنهاً و الأطفال لا تكليف عليهما، و إما بأن نرجع إلى أصالة البراءة، و أصالة عدم التكليف هي كل موضع لا يعلم وجوبه و حرمة و كلا العرضين ضروريان البطلان

٣. المقدمة الثالثة أنه بعد فرض وجوب تعرض بالأحكام المعلومة إجمالاً فإن الأمر لحصول فرغ الدقة منها يدور بين حالات أربع، لاحتمالها

أ: تقليد من يرى انفتاح باب العلم

ب: الأخذ بالاحتياط في كل مسألة.

ج: الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة، من نحو البراءة، والاحتياط، والتحجير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة

د: الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها صرحٌ بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية

و لا يصحّ الأحد بالحالات الثلاث الأولى، فتعين الرابعة

أما الأولى- وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم - فلا يجوز، لأنّ المقروض أنّ المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصحّ به الرجوع إلى من يعتقد بحضنه و أنه على جهل؟! و أما الثانية:- وهي الأخذ بالاحتياط - فإنه يلزم منه الضرر و الحرج الشديداً، بل يلزم احتلال النظام لو كُلف جميع المكلفين بذلك

و أما الثالثة - وهي الأخذ بالأصل الجاري - فلا يصحّ أيضاً، لوجود العلم الإجمالي

بالتكاليف، ولا يمكن ملاحظة كلّ مسألة على جدّة، غير مُنضّعة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم والحاصل أنّ وجود العلم الإجمالي بوجود المحرّمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة انحكم يمنع من إحراء أصل البراءة، والاستصحاب، ولو في بعضها

٤ المقدمة الرابعة. أنّه - بعد أن بطل الرجوع إلى لحالات الثلاث - يحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوّم فيها الظنّ. وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظنّ، وبين الرجوع إلى طرف المرجوح - أي الموهوم -، ولا شكّ في أنّ الأحد بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً و عليه، فيجيب الأحد بالظنّ ما لم يقطع بعدم حوار الأحد به، كالقياس، وهو المطلوب و هي فرض الظنّ المقطوع بعدم حجّته ترجع إلى الأصول العملية، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يفهم فيها ظنّ أصلاً.

ولا صير حينئذٍ بالرجوع إلى الأصول العملية، لإعلال العلم الإجمالي بفساد الظنّ في معظم المسائل الفقهية إلى علمٍ تعصلي بالأحكام التي قامت عليها الحقّة، وشكّ بدوي في الموارد الأخرى، فتجري فيها الأصول.

هذه خلاصه «مقدمات دليل الانسداد»، وفيها أبحاث دقيقة، طويلة الدليل، لا حاجة لها بها،^١ و يكفي عنها ما ذكرناه بالاحتمار

تمرينات (٤٩)

١ ما المراد من الظنّ الخاض والظنّ العطلق؟

٢. ماهي مقدمات دليل الانسداد؟

١١. اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل

قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله (عالي) مشتركة بين العالم و الجاهل بها، أي إن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع، سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فإنه مكلف به على كل حال فالصلاة - مثلاً - واجبة على جميع المكلفين، سواء علموا بوجودها أم جهلوا، فلا يكون العلم دحيلاً في ثبوت الحكم أصلاً

و غاية ما نقوله في دحالة العلم في التكليف دحالة في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على محالمة العقاب إلا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلاً أو إجمالياً^١ أو قام لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم أو ما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطاً لتنجز التكليف، لا علة تامّة، خلافاً للنسخ الأحوند صاحب الكفاية^٢، فإذا لم يحصل العلم و لا ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا تنجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل، وإلا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، وهو فيح عقلاً، وسيأتي إن شاء الله (تعالى) في أصل البراءة شرح ذلك^٣

و في قبال هذا القول رعم من يرى أن لأحكام إجماعاً تثبت لحصوص العالم بها، أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم و لم نعم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع^٤

١ سيأتي في المقصد الرابع - إن شاء الله (تعالى) - مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجز الأحكام الواقعية - سيأتي في المقصد الرابع ٥٩٧.

٢ لا يخفى أن المحقق الحراساني ذهب إلى أن العلم بتعصلي بالتكليف العقلي علة تامّة لتنجز التكليف، وأما العلم الإجمالي فكان كالتعصلي في مجرد الانتفاء، لا في العلية التامة، فيوجب التنجز لو لم يسمع عن التنجز دليل، وترخيص عقلي، كما في غير المحصورة، أو شرعي كما في المحصورة راجع كفاية الأصول ٢٩٧ و ٣١٣ - ٣١٤.

٣ لم ينته الكتاب إلى أصل البراءة وإن شئت فراجع فوائد الأصول ٣ ٣٦٥.

٤ هذا ما زعمه أكثر العامة فراجع الإحكام في أصول الأحكام (بلا مدي) ١ ٢٦٥؛ نهاية السؤال ١ ٣٦٥؛ المستصفي ١ ٨٣؛ مواجرح المحموت (المطبوع به مش المستصفي ١ ١٤٣).

و من هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد؛ إذ يقول: «إِنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ»^١.
وسياتي بيانه في محله إن شاء الله (تعالى) في هذا الموضع^٢.
وعن الشيخ الأنصاري^٣، و عن غيره أيضاً - كصاحب الأصول^٤ -: أَنَّ أَخْبَارَنَا
متواترة معني في اشراك الأحكام بين العالم و الجاهل و هو كذلك. و الدليل على هذا
الاشترار - مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار - واضح، و هو أن نقول
١. إِنَّ الْحَكْمَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُشْرَكاً لَكَانَ مُحْتَضَراً بِالْعَالَمِ بِهِ؛ إِذْ لَا يَحُوزُ أَنْ يَكُونَ مُحْتَضَراً
بِالْجَاهِلِ بِهِ، وَ هُوَ وَاضِحٌ

٢ و إذا ثبت أنه محتض بالعلم به فإن معه تعليق الحكم على العلم به.

٣ ونكس تعليق الحكم على العلم به مُحْتَضَراً؛ لَأَنَّهُ يَدْرِمُ مَعَ الْخُلْفِ

٤ إذن يمتنع أن يكون مشركاً بين العالم و الجاهل

بيان لزوم الحلف أنه لو كان الحكم معتمداً على العلم به، كوجوب الصلاة - مثلاً -، فإنه
يلزم - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب بطبيعي الصلاة؛ إذ الوجوب يكون حتم
العرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب
الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة مما فرضناه متعلقاً
بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعتها، بل بخصوص المعلومة الوجوب. و هذا هو الحلف
المحال

و يبياني آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به، نقول:

إِنَّ تَعْلِيلَ الْحَكْمِ عَلَى الْعِلْمِ بِهِ يَسْتَلْزِمُ انْعِدَالَ، وَ هُوَ اسْتِحَالَةُ الْعِلْمِ بِالْحَكْمِ، وَ الَّذِي
يَسْتَلْزِمُ الْمَحَالَّ مُحَالاً، فَيَسْتَحِيلُ نَفْسُ الْحَكْمِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ قَبْلَ حَصُولِ الْعِلْمِ لَا حَكْمَ

١ و هذا مذهب جماعة من لأشاعرة و المعتزلة. كالأصفي أبي بكر، و الشيخ الأشعري، و النجاشي، و غيره.
و أبي الهدى، راجع الإحكام (١٤٦٦)، مرتب الرحمة (المطبوع بهامش المستقصى ٢ - ٣٨٠).

٢ يأتي في المبحث الرابع عشر. ٤٠٢ - ٤٠٣

٣ فرائد الأصول ١٤٦

٤ راجع الأصول الفروية. ٤٢٩ إلا أنه لم يصرح بتواتر الأخبار في الاشراك، بل يظهر ذلك من بعض كلماته.

فراجع كلماته في الأصول: ٤٢٧ - ٤٣٣

— حسبَ الغرض — فإذا أراد أن يعلم، يعلم بمدى؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلقي مفروضي الحصول، وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه؛ لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه، وهو واضح

و على هذا، فيسحب تقيد الحكم بالعلم به وإد استحال ذلك، تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، — أي [القول] بشيئه وفعاً في صورتَي العلم والجهل —، وإن كان الجاهل القاصر معدوراً، أي أنه لا يعاقب على المخالفة و هذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام من هذا الدليل بما تقدم منا في الجزء الأول، من أن الإطلاق والتقييد ملازمان في مقام الإثبات، لأنهما من قبيل انعدام والملكية، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضاً فكيف — إذن — نسكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم؟!، وإطلاق كالتقيد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام.

وقد أصّر شيخنا النائي^١ على إسماع الإطلاق في ذلك، وقال — بما محصله — إنه لا يمكن أن يحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لابد لإثباته من دليل آخر سواه «متّم العمل»، على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»، كاستفاده تقييد الأمر العبادي بقصد الامتناع من دليل «ي» متّم العمل، على أن يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد»، كاستفاده تقييد وجوب لغيره، وإحفات، والقصص، والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متّم للعمل، على أن يكون ذلك أيضاً من باب «نتيجة التقييد» وقال — بما خلاصه — «يمكن استعادة لإطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الأنصاري تواترها، فتكون هي العنّمة للعمل»^٢

أقول و يمكن الجواب عن الإشكال المذكور — بما محصله — إن هذا الكلام صحيح لو كانت استعادة اشتراك الأحكام متوقّفة عن إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها،

١. راجع المقصد الأول: ٨٦ و ١٨٤.

٢. انتهى محصل كلام المحقق النائي في فرائد الأصول ٣: ١١ - ١٢.

غير أنّ المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّلة، فيكون التعايل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقايل السلب والإيجاب، لا من باب تقايل العدم والملئكة؛ لأنّ المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

و هذا السلب يكفي في استفادته من أدلّة لأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنّة^١ زائدة لإثبات الإطلاق، أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتعمّ الجعل من إجماع أو أدلّة أخرى؛ لأنّه من نفس امتناع التقييد يعلم أنّ الحكم مشترك، لا يختصّ بالعالم.

نعم، يتمّ ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلّا من جهة بيانية، وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم، وإن كان واقعاً يمكن أن يكون مقيداً، أو مطلقاً، مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنّه - حينئذٍ - لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول، فستحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر، نسبه «متعمّ الجعل»؛ ولأجل ذلك نسبه «المتعمّ للجعل»، فنحصل لما نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المروص أنّهما مسجلان، كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتنال في الواجب التعبدّي.

أمّا لو كان نفس الحكم واقعاً - مع قطع النظر عن أدائه بآية عباره كانت، كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده، سواء أدّى ذلك بيان واحد، أو بيانين، أو بألف بيان؛ فإنّ واقعته لا محالة يصحّص في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لمعالي وجوب التقييد المفروض وعديه.

و عليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول، ولا من دليل ثانٍ متعمّ للجعل، ولا نمانع أن سمي ذلك «نتيجة الإطلاق» إذا حلّ لكم هذا التعبير.

و يبقى الكلام - حينئذٍ - في وجه تقييد وجوب الجهر، والإخفات، والقصر، والإتمام

بالعلم، مع عرض امتناعه، حتى بمنتهى الجهل، والمعرض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصحّعون ذلك؟! فنقول

إنه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن يلتزم توجيهاً لهذا الظاهر من الأدلة، ويتعصر التوجيه في أن يفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة، والقضاء، وسقاطهما عنه، اكتماء بما وقع، كإعفاء الناسي، وإن كان الجواب واقعاً غير مقبّل بالعلم والإعادة والقضاء بيد الشارع رفّعهما وضّعهما. ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات - هي النابيس - عثرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام في السفر أربعاً «إن كان قرئت عليه آية التقصير، وعُثرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه، ولم يعلمها فلا إعادة»^٢

تمرينات (٥٠)

١ أذكر أقوال العلماء في اشتراك الإحكام، لو عدده.

٢ ما الخليل على الاشتراك - بعد الإجماع ونواتر الأخبار - وأذكر الجواب عن الإشكال الذي قد يرد عليه

٣ ما هو مراد العلامة المائيني من دليل مقتضى الجهل؟

٤ ما هو التوجيه في تقييد وجوب الجهر والإخفات، والتقصير والإتمام بالعلم؟

١ وهي قوله (تعالى): «وَإِذَا ضَرَجْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْئَلُوا عَنْكُمْ نِسَاءَهُمْ (٤) الْآيَةُ ١٠١»

٢ وسائل الشيعة ٥: ٥٣٦ الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤ هذا في باب التقصير والإتمام، وإنما في باب الجهر والإخفات، كرواية أخرى عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأحمى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه «فإن فعل ذلك، سيئاً، أو سهوياً، ولا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته» راجع وسائل الشيعة ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث ١.

١٢. تصحيح جعل الأمانة

بعد ما ثبت أن جعل الأمانة يشمل فرض بفتح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - نشأ «شبهة غريبة» في صحة جعل الأمانة قد أشرنا إليها فيما سبق^١ وهي أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يادن الشارع باتّباع الأمانة الظّنة، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المموت للواقع، والإذن في تفويده قبيح عقلاً؛ لأنّ الأمانة لو كانت دالة على حواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإنّ الإذن باتّباع لأمانة - في هذا العرص - يكون إذناً بشرك الواجب، أو فعل الحرام، مع أنّ الفعل لا يزال نافياً على وجوبه الواقعي، أو حرمة الواقعية، مع تمكّن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب العرص، ولا شك في قبح ذلك من الحكماء؟!

وهذه الشبهة هي التي ألحاث بعض الأصوليين إلى القول بأنّ الأمانة مجعولة على نحو «السبب»^٢، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو «الطريقة» التي هي الأصل في الأمانة على ما سيأتي شرح ذلك قريباً^٣.

والحقّ معهم! إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة؛ لأنّ المعروض أنّ الأمانة قد ثبتت حجّيتها قطعاً، فلا بدّ أن يفرض - حيثن - في قيام الأمانة، أو في اتّباعها مصلحة يتدارك بها ما يعرف من مصلحة الواقع على تقدير خطئها، حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، مادام أنّ تفويته له يكون لمصلحة أقسى و أجدى^٤ أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ على طبق مؤدى الأمانة حكم ظاهريّ بعنوان أنه الواقع، إمّا أن يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة، أو مخالفاً له عند الخطأ

١ راجع الصفحة ٢٨٦

٢ وهذا منسوب إلى بعض الإمامية، كما في فوائد الأصول ١: ٧٥٨

٣ سيأتي في السبب الثاني

٤. الأجدى أي الأشنع

و نحن - بحمد الله (تعالى) - نرى أن الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقة، فلا حاجة إلى فرض السببية.

والوجه في دفع الشبهة أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأمانة الكذائية، كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الإذن من الشارع - العالم بالحقائق الواقعية - لأمر علم به، وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين، لا ثالث لهما، وكلّ منهما جائز عقلاً، لا مانع منه:

١. أن يكون قد علم بأن إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين، أو أكثر منها، بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الأمانة مجعولة، أو أكثر خطأ منها.

٢. أن يكون قد علم بأن في عدم حمل أمارات خاصة لتحصيل الأحكام، والاقصاء على العلم، تصديقاً على المكلفين ومشقة عليهم^١، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم العاجلة^٢ وأمرهم الدنيوية، وبناء العقلاء كلهم كان عليها

وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق حدّاً؛ فإنه لا شك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر، فيه ما لا يوصف من الصيق والمشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب - حدّاً - أن الشارع إنما رخص في اتباع الأمارات الخاصة لفرض تسهيل الأخذ بأحكامه، والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالأمانة لو أخطأت وهذا أمر معصوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بُنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.^٣

١ قوله «تصديقاً» اسم أن، وقوله «ومشقة عليهم» عطف عليه.

٢ ويدل عليه قوله (تعالى): «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ». البقرة (٢) الآية: ١٨٥.

و على التقديرين والاحتمالين؛ فإنّ الشارع في إذنه باتّباع الأمانة - طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه - لا بدّ أن يفرص فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمانة - أي إنّ الأمانة تكون معذرةً للمكلف، فلا يستحقّ العقاب في مخالفة الحكم، كما لا يستحقّ ذلك عند المخالفة في خطأ القطع - لأنّه بقيام الأمانة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع، بلا فرق.

ولذا، إنّ الشارع - هي الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كلّ حال - أمرٌ باتّباع الاحتياط، ولم يكفّ بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء، والفروج

١٣. الأمانة طريقاً أو سبباً؟

قد أشرنا في البحث السابق إلى مدهتي السببية والطريقة في الأمانة، وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف؛ فإنّ ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث، والرّدّ و الدلّ عند الأصوليين، فاحلفوا في أنّ الأمانة هل هي حجة مجعولة على نحو الطريقة، أو أنّها حجة مجعولة على نحو السببية، أي إنّها طريقاً أو سبباً؟

والمقصود من كونها «طريقاً» أنّها مجعولة لتكون موصلةً فقط إلى الواقع للكشف عنه؛ فإنّ أصابته فإنّه يكون مسجّزاً بها وهي مسجّرة له، وإنّ أخطأته فإنّها حينئذٍ تكون مبرّرة معذرةً للمكلف في معالجة الواقع

والمقصود من كونها «سبباً» أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فيشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدّت إليه الأمانة.

والحقّ أنّها مأخوذة على نحو «الطريقة»^١.

و السرّ في ذلك واضح بعد ما تقدّم؛ فإنّ نقول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعني أنّ منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على

١ وهذا ما ذهب إليه كثير من المتأخّرين، منهم المحقّق الخراساني في التكملة ٤٩٩، والمحقّق النائيني في

نوائد الأصول ٣-٨٠، والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٤ القسم الأوّل، ١١١

نحو الطريقة، فيلجئ إلى فرض السببية

أما إذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى ديل على السببية، ويعين كون الأمانة طريقاً
محصلاً؛ لأن الطريقة هي الأصل فيها

و معنى أن الطريقة هي الأصل أن طبع لأمانة - لو حلت و معها - يقتضى أن تكون
طريقاً محصلاً إلى مؤداه؛ لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه؛ على أن
العقلاء إنما يعتبرونها، ويستقر بهاؤهم عليها لأجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لأن يفرض
في بناء العقلاء أنه على حقه، وبناء لعقلاء هو الأساس الأول في حجة الأمانة،
كما سيأتي^١.

نعم، إذا مع ما ع عقلني من فرص الأمانة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها،
فلا بد أن نخرج على خلاف طبعها، ونلجئ إلى فرض السببية

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل التوبة إلى التماس دليل
على سببها، أو طريقته، إذ لا موضع للتردد والاحتمال لاحتاج إلى الدليل، هذا
وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجة الأمانة، بأن يقال: إن دليل
الحجة لا شك أنه يدل على وجوب اتباع الأمانة ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح و
مفاسد في متعلقاتها فلا بد أن تكون في اتباع لأمانة مصلحة تقتضى وجوب اتباعها، وإن
كانت على خطأ في الواقع، وهذه هي السببية بعينها

أقول والجواب عن ذلك واضح، فإننا سنم أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد،
ولكن لا يلزم في المقام أن تكون في نفس اتباع الأمانة مصلحة، بل يكفي أن يسببت
الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الأمانة لمرص تحصيل مصلحة
الواقع، بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك لأنه لا شك أن المرص من جعل الأمانة هو
الوصول بها إلى الواقع، فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل
الأمانة لمرص تنجيده وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمانة طريقاً إلى تحصيل الواقع
ولذا نقول، إذا لم نصب الواقع لا تكليف هناك، ولا تدرك لما فات من الواقع، وما هي

١. يأتي في الصفحة ٤٤٦-٤٤٧ من هذا الجزء.

إلا المعذرة في مخالفته، ورفع العقاب عني لمخالفة، لا أكثر، وهذه المعذرة يقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمانة التي قد تُعطأ.

و على هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي لمتعلق باتباع الأمانة - بما هو أمرٌ طريقي - مخالفة، ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعلٌ للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الأمانة مستقلاً عن الأمر الواقعي؛ وإنما هو جعلٌ للأمانة؛ منجزةً للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي، فلا تكون له مصلحةٌ إلا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع إلا بعث فيه إلا بعث الواقع.

١٤. المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الأنصاري^١ إلى فرض لمصلحة السلوكية في الأمانات؛ لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجراء^٢ -، وختم عليه كلام الشيخ الطوسي في «العدة»^٣ والعلامة في «النهاية»^٤

و إنما ذهب إلى هذا المرحى؛ لأنه لم يتم عنده تصحيح حمل الأمانة على نحو الطريقة المحضة، ووجد أيضاً أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالنصيب المتجمع على بطلانه عند الإمامية^٥، فسلك طريقاً وسطاً، لا يذهب به إلى الطريقة المحضة، ولا إلى السببية المحضة، وهو أن يفرض لمصلحة في نفس سلوك الأمانة و تطبيق العمل على ما أدت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ؛ فتكون الأمانة من ناحية لها شأنٌ الطريقة إلى الواقع، ومن ناحية أخرى لها شأنٌ السببية.

وعرضه من فرض المصلحة السلوكية أن نفس سلوك طريق الأمانة والاستناد إليها في العمل بمؤداهما فيه مصلحةٌ تعود لشخص المكلف، يتدارك بها ما يفوته من مصلحة

١. فرائد الأصول ١: ٤٢.

٢. راجع المقصد الثاني: ٢٥٧-٢٥٨.

٣. العدة ١: ٢٥-٢٧.

٤. نهاية الأصول للعلامة العلي، مخطوط.

٥. كما في فرائد الأصول ٣: ٩٥، و ٤: ٧٥٨.

الواقع عند الخطأ، من دون أن تحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل و العمل - مصلحة، حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم لواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو نوع من التصويب.^١

قال في رسائله فيما قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداه، من دون أن تحدث في فعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع».^٢
و لا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هو نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل؛ لأن العرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الأمانة، تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما أن عرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت هذه الأمانة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المراجعة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

و إذا اتضح الفرق بينهما، نقول إن القول بالمصلحة السلوكية و مرصها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل، يعني أنه إذا لم تثبت عبداً مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عبداً أيضاً احتمال مساواة خطأ الأمانة للعلوم قباناً بلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية، إذا استطعنا تصحيحها؛ فراراً من الوقوع في التصويب الباطل.

١ إن التصويب الباطل - على ما بينه الشيخ - على محورين الأول ما ينسب إلى الأشاعرة، وهو أن يصرح أن الأحكام ثابتة في نفسه يشترك فيه العدم و الحاحل، بل الشارع يشق أحكامه على طبق ما تؤدى إليه آراء المجتهدين الثاني ما ينسب إلى المعتزلة، وهو أن تكون هناك أحكام وافية ثابتة في نفسها، يشترك فيها العالم و الحاحل، ولكن لأبي المجتهد ثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة عالية على مصلحة نوع فيشق شارع أحكاماً ظاهرية ثانوية، غير الأحكام الواقعية و هذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية محضة وإنما كان هذا تصويراً باطلاً لأن معناه غلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمانة على خلافه. - عنه -

٢. هذا نص كلامه على ما في بعض نسخ فرائد الأصول كما في فرائد الأصول (المحشى): ٢٨. وفي المطبوع حديثاً هكذا: «ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة المراجعة في أحكام الواقع على مؤداه من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع» فرائد الأصول ١ ٤٥

و أما نحن، فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية و مقدّمة عليها عند الشارع أصبحنا في عني عن فرض المصلحة السلوكيّة؛ على أن المصلحة السلوكيّة إلى الآن لم نتحقّق مرّة الشيخ منها، ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها فإنّ في عبارته شيئاً من الاضطراب و الإيهام، وكفى أن تقع في بعض النسخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله: «إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة»، فتصير العبارة هكذا «إلا أن الأمر بالعمل...»^١ فلا يُدرى مقصوده، هل إنّه في نفس العمل مصلحة سلوكيّة أو في الأمر به؟ و قيل: «إنّ هذا التصحيح وقع من بعض تلاميذه؛ إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس لبحث»^٢

و على كلّ حال، فالظاهر أن الفارق عند، بين السببنة المحضة و بين المصلحة السلوكيّة - بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور - أن المصلحة على الأوّل تكون قائمة بذات العمل، وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تراجم مصلحتة مصلحة الفعل. و لكنّا لم نتعلّق هذا الفارق المذكور؛ لأنّه إنّما يسلم إذا استطعنا أن نتعلّق بعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات العمل، لا يطبق عليه، ولا يتحد معه، حتى لا تراجم مصلحتة مصلحة الفعل، ونصير هذا في غاية الإشكال و لعلّ هذا هو السرّ في مناقشة تلاميذه له، فحمل بعضهم على إضافة كلمة «لأمر»^٣ ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر، لا إلى متعلّقه، فلا يقع التراجم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولاً: أنّنا لانفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأمانة إلاّ عنواناً للفعل الذي تؤدّي إليه الأمانة بأيّ معنى فسرنا السلوك و الاستناد؛ إذ ليس للسلوك و متابعة الأمانة وجود آخر مستقلّ، غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة.

١ فرائد الأصول ١ ٤٤ وقال في فرائد الأصول ٣ ٩٨ «إنّ زيادة لفظ «الأمر» مثلاً لا حاجة إليه» وقال المحقّق الأصمّهاني في نهاية الدراية ٢ ١٣٦ «ن. م. في بعض نسخ فرائد الشيخ الأجلّ من فرص المصلحة في الأمر غير صحيح».

٢. راجع فرائد الأصول ٣: ٩٨.

٣ و مراده من «بعضهم» بعض أصحاب الشيخ، كما في فرائد الأصول ٣ ٩٨.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر، وهو الفعل القصدى من النفس، فإن له وجوداً آخر غير وجود الفعل؛ لأنه فعل قلبي حواسي لا وجود له إلا وجوداً قصدياً ولكنّه من البعيد جداً أن يكون ذلك عرَضَ شَيْخ من السلوك؛ لأنّ هذا الفعل القلبي إنما يصحّ أن يفرض وجوبه في خصوص الأمور العبادية؛ ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمانة

ثانياً، على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً؛ فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلّق الأمر به، لا بشيء آخر غيره وجوداً، وإن كانا متلازمين في الوجود، فمهما فرضنا من معنى للسلوك - وإن كان بمعنى الفعل نفسه - فإنه إذا كانت المصلحة مقتضية للأمر قائمة به، فكيف يصحّ توحده الأمر إلى ذات الفعل، والمفروض أنّ له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة؟

وأما إضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده و عباراته الأخرى.

تمرينات (٥١)

○ التمرين الأول:

- ١ ما هو الشبهة العويصة في صحة جعل الأمانة؟ وما الجواب عنها؟
- ٢ ما هو غرض الشارع في الترخيص في لبّاع الأمانات الخاصة؟
- ٣ ما هو معنى كون الأمانة طريقاً؟ وما هو معنى كونها سبباً؟
- ٤ هل الأمانة حجة على موالطيقية، أو أنها حجة على نحو السببية؟ وعلى أيّ تقدير، فما الدليل عليه؟
- ٥ ما معنى قول المصنّف: «إنّ المطريقية هي الأصل»؟
- ٦ اذكر ما يستدل به على السببية، وادكر الجواب عنه
- ٧ ما هو القول بالمصلحة السلوكية؟ وهل يكون مصححاً لجعل الأمانة؟
- ٨ ما الفرق بين المصلحة السلوكية، ومصلحة للتسهيير؟

○ التمرين الثاني:

- ١ ما هو معنى التصويب؟ وما الفرق بين التصويب الأشعري وبين التصويب المعتزلي؟ أيهما كان تصويباً باطلاً؟

١٥. الحجّة أمر اعتباري أو افتراضي؟

من الأمور التي وقفت موضع البحث أيضاً عند المتأخرين مسألة أن الحجّة هل هي من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو أنها من الانتزاعات التي تُنتزع من المجعولات؟

و هذا النزاع في الحجّة فرع - في الحقيقة - على النزاع في أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع في خصوص الحجّة - على الأقل - لم يجد له ثمرة عملية في الأصول. على أن هذا النزاع في أصله غير محقّق، ولا مفهوم له؛ لأنّ لكلمتي: «الاعتباريّة» و «الانتزاعيّة» مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر مداخلتين و تفصيل ذلك مُخرجنا عن وضع الرسالة^١.

و يكفي أن نقول - على سبيل الاختصار - إنّ الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعي هو المَجْعُول ثانياً و بالقرض في مقابل المَجْعُول أولاً و بالذات، بمعنى أن الإيجاد و الجعل الاعتباري يُنسب أولاً و بالذات إلى شيء هو المَجْعُول حقيقة، ثم يُنسب الجعل ثانياً و بالقرض إلى شيء آخر، فالمَجْعُول الأول هو الأمر الاعتباري، والثاني هو الأمر الانتزاعي، فيكون هناك جعل واحد يُنسب إلى الأول بالذات، وإلى الثاني بالقرض، لأنّه هناك جعلان و اعتباران يُنسب أحدهما إلى شيء و ابتداءً و يُنسب ثانيهما إلى آخر يتبع الأول؛ فإنّ هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال في الملكية مثلاً - التي هي من جملة موارد النزاع -: إنّ المَجْعُول أولاً و بالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشئ المملوك، فينتزع منها أنّه مالك - أي إنّ الجعل يُنسب ثانياً و بالقرض إلى الملكية - فالملكيّة يقال لها: «إنّها مجعولة بالقرض» و يقال لها: «إنّها منتزعة من الإباحة». هذا إذا قيل: «إنّ الملكية انتزاعيّة»، أمّا إذا قيل: «إنّها اعتباريّة» فتكون عندهم هي المَجْعولة أولاً و بالذات لشارع أو العرف.

و على هذا، فإذا أريد من الانتزاعي هذا المعنى فالحق أن الحجّة أمر اعتباري، وكذلك

الملكيّة، والزوحيّة، ونحوها من الأحكام لوضعيّة. و شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفيّة المسلّم فيها أنّها من الاعتباريّات لشرعيّة.

توصيح ذلك أنّ حقيقة الجعل هو الإيجاد والإيجاد على نوعين:

١. ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقة في لحارج و يسمى «الجعل التكويني» أو

«الخلق»

٢. ما يراد منه إيجاد الشيء اعتباراً و تنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره، أو لخصوصيّة فيه من خصوصيّات الأمر الواقعي. و يسمى «الجعل الاعتباري»، أو «التنزيلي»، و ليس له واقع إلا الاعتبار و التنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً، لا اعتبارياً، مثلاً حينما يقال: «زيدٌ أسدٌ»، فإنّ الأسد مطابقه الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو - طبعاً - مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التكويني. ولكنّ العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيدٌ أسدٌ اعتباراً و تنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصيّة الشجاعة كالإنسان الحقيقي.

و من هذا المثال يظهر كيف أنّ الأحكام التكليفيّة اعتبارات شرعيّة؛ لأنّ الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما كبذلٍ عن أن يدفعه بيده - مثلاً - ليحرّكه نحو العمل يُشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعاً و تحريكاً اعتبارياً؛ تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً. وكذلك النهي زجرٌ اعتباري؛ تنزيلاً له منزلة الردع و الرجز الخارجي باليد مثلاً.

و كذلك يقال في حجّة الأمانة المجمعولة؛ فإنّ القطع لقا كان موصلاً إلى الواقع حقيقة، وطريقاً بنفسه إليه فالشارع يعتبر الأمانة الطليّة طريقاً إلى الواقع؛ تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتبارياً، وطريقاً تنزيلياً.

و متى صحّ و أمكن أن تكون الحجّيّة هي لمعتبرة أولاً و بالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجمولة ثانياً و بالقرض، حتى تكون أمراً انتزاعياً؟ إلا أن يريدوا من الانتزاعي

معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية، كأن تستفاد الحجية للأمر من الأمر بأتباعها، مثل ما لو قال، لإمام عليه السلام «صدّق العادل» الذي يدلّ بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل، و اعتباره عند الشارع و هذا المعنى للانتراعي صحيح، ولا مانع من أن يقال للحجّة: «إنّها أمر انتراعي بهذا المعنى»، ولكنّه بعيدٌ عن مرامهم؛ لأنّ هذا المعنى من الانتراعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

و على كلّ حال، فدعوى انتراعية الحجّة - بأيّ معنى للانتراعي - لا موجب لها، لا سيما إن لم تكن ورود أمر من الشارع باتباع أمانة من الأمارات هي جميع ما بأيدينا من الآيات و الروايات، حتّى يُفرض أنّ الحجّة منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كلّ ما أردنا سابه من المقدمات قبل لدخول في المقصود و الآن شرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدّة التي هي حجّة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدّس، و نضعها في أبواب

تمرينات (٥٢)

١. هل الحجية أمر اعتقادي، أو انتزاعي؟

٢. ما الفرق بين التحل التكوينيّ والتحل الاعمباريّ؟



الباب الأول

الكتاب العزيز

تمهيد

إنَّ القرآن الكريم هو المعجز الخالد لنبيِّنا محمد ﷺ، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزَّل إلى الرسول بالحقِّ، لا ريب فيه، هدى، ورحمة ﴿وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^١.

فهو - إذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه (تعالى)، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تصمَّمته آياته من بيان ما شرعه الله (تعالى) للبشر، وأما ما سواه - من سنة أو إجماع أو عقل - فإليه ينتهي، ومن منبعه يستقي.

ولكن الذي يجب أن يعلم أنَّه قطعيُّ الحجة من ناحية الصدور فقط؛ لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل، وأما من ناحية الدلالة فليس قطعياً كله؛ لأنَّ فيه متشابهاً، ومحكماً. ثمَّ «المحكم» منه ما هو نصٌّ - أي قطعيٌّ لدلالة -، ومنه ما هو ظاهرٌ تتوقف حجيَّته على القول بحجيَّة الظواهر.

و من الناس من لم يقل بحجيَّة ظاهره خاصَّة^٢، وإن كانت الظواهر حجة. ثمَّ إنَّ فيه ناسخاً و منسوحاً، عاماً و خاصاً، مطلقاً و مقيداً، ومجماً و مبيناً، وكلُّ ذلك لا يجعله قطعيَّ الدلالة في كثير من آياته.^٣

١ يونس (١٠) الآية ٣٧

٢. منهم المحدثات الاسنأبادي في الفوائد المستترة ١٢٨٠ والمحدثات البحراني في الدرر النجفية ١٧٤٠

٣ أي كل ذلك أمورٌ تصح عن كون القرآن قطعيَّ الدلالة في كثير من آياته.

و من أجل ذلك وجب البحث عن هذه مواحي لتكميل حقيته و أهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة:

١. في حقيقة طواهره. و هذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الطواهر، الآتية، فلترجئه^١ إلى هناك.

٢. في جواز تخصيصه و تقييده بحجة أخرى، كحبر الواحد و نحوه و قد تقدم البحث عنه.^٢

٣. في جواز نسجه. و البحث عن ذلك يس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، و مع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه باختصار، فنقول

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ

السح اصطلاحاً رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام و نحوها.

و المراد من «الثبوت في الشريعة» الثبوت الواقعي الحقيقي في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي و لذلك، فرفع الحكم = الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المحض أو المقيّد لا يسمى نسخاً، بل بقل له «تخصيص»، أو «تقييد»، أو نحوهما. باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون مريئة عليه، وكاشعاً عن المراد الواقعي للشارع. فلا يكون رفعاً للحكم إلا طاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة، بخلاف السح

و من هنا يظهر الفرق الحقيقي بين نسخ و بين التخصيص و التقييد. و سيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ

و [أمّا] قولنا «من الأحكام و نحوه»، فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوصية، ولكل أمر يبد الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع

١. أي. تؤخره.

٢. راجع المقصد الأول: ١٧٧-١٧٨

و عليه، فلا يشمل النسخ الاصطلاحيّ المجمولات التكوينية التي بيد رافعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

و النسخ بهذا التعبير يشمل نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به؛ باعتبار أنّ القرآن من المجمولات الشرعية التي ينشأها الشارع بما هو شارع، وإن كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن، ليس هذا موضع تفصيله، ولكن - بالاختصار - نقول: إنّ نسخ التلاوة - في الحقيقة - يرجع إلى القول بالتحريف؛ لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة، أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً، وإن كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة، كقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُبَدِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾^٢، وقوله (تعالى): ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^٣. ولكن ليسنا صريحين بوقوع ذلك، ولا ظاهرين، وإنما أكثر ما تدل عليه الآيتان إمكان وقوعه.



إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس^٤ شبهات في إمكان أصل النسخ^٥، ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة و تنويراً للأذهان نشير إلى أهمّ الشبه و دفعها، فنقول:

١. قيل: «إنّ المرفوع في النسخ إقاماً لحكم ثابت، أو ما لا ثبات له، و الثابت يستحيل

١ قال السيد المرعشي «ومثال نسخ التلاوة دون الحكم، غير مقطوع به، لأنّه من جهة خبر الأحاد»، ثم قال:

«ومثال نسخ الحكم والتلاوة معاً موجود - أيضاً - في 'خبر الأحاد' الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٢٩.

٢ السجل (١٦) الآية ١٠١

٣ البقرة (٢) الآية ١٠٦

٤ والمراد من «بعض الناس» هو جماعة من اليهود والنصارى، وأبو مسلم الأصمّهاني المعتزلي من

المسلمين، هلى ما في الفصول الفروية ٢٢٣، ومفاتيح الأصول ٢٤٦، وفرائع الرحموت (المصطفى ٢:

٥٥)، والإحكام (للآمدي) ٣: ١٦٥، ومبادئ الوصول: ١٧٥ - ١٧٦

وقد يُنسب هدم إمكان النسخ في الشرائع جميعاً إلى يهود، وعدم إمكانه في القرآن خاصة إلى أبي مسلم

الأصمّهاني، كما في إرشاد الفحول: ١٨٥

٥ أي في إمكان النسخ في مطلق الشرائع، أو مطلق الحكم

رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه و عسى هذا، فلا بد أن يؤوّل النسخ بمعنى رفع مثل الحكم، لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم»

والجواب: أنا نختار الشق الأول - وهو أن المرفوع ما هو ثابت - ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت و حين فرض ثبوته، حتى يكون ذلك مستحيلًا، بل هو من باب إعدام الوجود، وليس إعدام الموجود بمستحيل.

و الأحكام لما كانت معمولّة على نحو غصايا الحقيقة فإن فوام الحكم يكون بفرص الموضوع موجوداً، ولا يتوقف على ثبوته خارجاً تحقيقاً، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع و الاعتبار بثبوت لموضوع مرصاً، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعاً و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ

٢ وقيل «إن ما أثبتّه الله (تعالى) من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفيدة في مصلق الحكم، و ماله مصلحة هي ذاته لا ينقب، فكون ذا مفيدة، وكذلك العكس، وإلا لزم انقلاب الخس فيحاً، والقيح حسناً، وهو محزن و حسنة يستحيل النسخ؛ لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه بالنسخ، أو جهله بوجه الحكم و الأخير مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقتضى»

والجواب واضح، بعد معرفه ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الخس و القبح؛ فإن المستحيل انقلاب الحسن و القبح الدائمين، و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التي تتبدل و تتغير بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان و لا يبعد أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان، ذا مفيدة في زمان آخر و إن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء و هذا غير معنى الخس و القبح اللذين نقول فيهما: إنه يستحيل فيهما الانقلاب

مضافاً إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه حسن و قبح باختلاف الأحوال ممّا لم يكن^٢ الحسن و القبح فيه ذاتيين - كما تقدّم هناك -^٣ وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون

١ راجع المقصد الثاني: ٢٢٦ - ٢٢٩

٢ قوله: «مّمّا لم يكن» بيان عن قوله: «الأشياء»

٣ تقدّم في المقصد الثاني: ٢٣٠

[متعلق] الحكم المنسوخ ذا مصلحة، ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه [ذلك] العنوان في زمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣. وقيل: «إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحة فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون لشارع النسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر، وإما أن يكون جاهلاً به. لا مجال للثاني؛ لأن ذلك مستحيل في حقه (تعالى)، وهو البدء الباطل المستحيل، فيتميز الأول. و عليه، فيكون الحكم في الواقع مؤقتاً وإن أنشأه الشارع مطلقاً في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيّناً و كاشفاً عن مراد الشارع. وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ و التخصيص إلا بالتسمية.»

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع، والله (تعالى) عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك أنه مؤقت - أي مقيد بإنشاء بالوقت - بل هو قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت مادامت المصلحة، كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة أن تستمر لبقى الحكم مستمراً، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة، رفع الحكم ونسخه و هذا نظير أن يخلق الله (تعالى) الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه مؤقتاً على وجه يكون التوقيت قيداً للخلق و المخلوق بما هو مخلوق، وإن علم به من الأول أن أمده ينتهي.

و من هنا يظهر الفرق - جلياً - بين السح و التخصيص؛ فإنه في «التخصيص» يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيداً، ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص، فيكون كاشفاً عن المراد، لا أنه مزيل و رافع لما هو ثابت في الواقع.

و أمّا: في «النسخ» فإنه لما أنشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...﴾^١، لأن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه و عمومته، والمنشأ في الواقع الحكم المؤقت، ثم يأتي

الدليل الناسخ، فيكشف عن المراد من الدليل الأول و يفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لمطد دليل تحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق يعني: أن الحكم المنشأ - لو غلبي و طبيعته مع قطع النظر عن دلالة دليله - لدام و استمر ما لم يأت ما يزيله و يرفعه، كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار و الدوام.

٤. وقيل: «إن كلام الله (تعالى) قديم، و تقديم لا يتصور رفعه».

والجواب - بعد تسليم هذا الفرض و هو قدم كلام الله -^١ أن هذا يختص بنسخ التلاوة، فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ، مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة، وإن لم يكن صريحاً في وقوعه، كقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^٢، فهو إما أن يدل على أن كلامه (تعالى) غير قديم، أو أن القديم يمكن رفعه، مضافاً إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه، وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن، وإزالة عدم النسخ

هذا هو الأمر الذي يهتما إثباته من ناحية أصولية، و لاشك في أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي، سواء كان بقرآن أيضاً، أو بسنة، أو بإجماع^٣، كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضاً أن في القرآن الكريم ناسخاً و مسوخاً، و كل هذا قطعي لا شك فيه.

ولكن الذي هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد النسخ و المنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية، للإجماع المتقدم.

١. إن قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام المسمي، وإن من صحاح الله (تعالى) الذاتية أنه متكلم، و الحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله، و ما يتبرع عليه من فروع. و هذا أمر موكلو إثباته إلى الفلسفة و عدم الكلام منه -.

٢. النحل (١٦) الآية - ١٠.

٣. وإن شئت فراجع الأصول الفروية ٢٣٧، مفاتيح لأصول ٢٦٥ - ٢٦٩، الدررمة إلى أصول الشريعة ١؛ ٤٦٠، الإحكام (الأمدي) ٣ - ٢٠٨ - ٢١٧، إرشاد الفحول: ١٩١.

و أمّا ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل التحريم فهو موارد قليلة جداً، لا تُهَمُّ كثيراً من ناحية فقهية استدلالية؛ لمكان القطع فيها.

و على هذا، والقاعدة الأصولية التي سنع بها و ستخلصها هنا هي أن النسخ إن كان قطعاً أخذناه و اتصاه، وإن كان ضيقاً فلا حجة فيه، ولا يصح الأخذ به؛ لما تقدّم من الإجماع على عدم حوار الحكم بالنسخ إلاّ بديل قطعيّ

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن «الأصل عدم النسخ» عند الشك في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهبهم إلى حجية الاستصحاب، كما ربما يتوهمه بعضهم،^١ بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلاّ من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ

﴿ تمرينات (٥٣) ﴾

١ ما هي حجة النسخ؟

٢ ما الفرق بين النسخ وبين التخصيص و تنقيح؟

٣ اذكر النسخات في إمكان أصل النسخ، و اذكر الحوافر عنها؟

٤ اذكر النسخات في إمكان نسخ القرآن، و اذكر الحوافر عنها؟

٥ ما الفرق بين أصالة عدم النسخ؟

١ ولعله هو المحقق البائني، حيث قال: «و أمّا أصالة عدم النسخ فهي من الأصول العملية، إذ لا مدرك للحكم باستمرار حكم شخصي ثابت في مورد ما عند الشك في ارتفاعه إلاّ بالاستصحاب المجمع على صحته»
أجود التقريرات ٢: ٥١٠



الباب الثاني

السنة

تمهيد

السنة^١ في اصطلاح الفقهاء: «قول النبي أو فعله أو تقريره»^٢.
و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبي ﷺ بالتباع سته،^٣ فغلبت كلمة «السنة» حينما تُطلق -
محرّدة عن نسبتها إلى أحد - على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من
النبي ﷺ، سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل
و التقرير على بيان الأحكام.^٤

أما فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم أنّ المعصوم من آل البيت ﷺ يجري
قوله مجرى قول النبي ﷺ، من كونه حجة على العباد واجب الاتباع، فقد توسّعوا في
اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت
السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره»^٥.

و السرّ في ذلك أنّ الأئمة من آل البيت ﷺ ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي ﷺ و
المحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنّهم ثقة في الرواية، بل لأنهم هم المنصوبون

١. وهي في اللغة: الطريقة

٢. هذا معناها في اصطلاح علماء العامة راجع الإحكام (الآمدي) ١: ٢٤١؛ فواتح الرحموت «المستقصى» ٢:

٩٦؛ أصول الفقه (للحصري بك) ٢: ٢١٤؛ نهاية المطول ٣: ٣؛ إرشاد الضحوي ٣٣.

٣. كقوله ﷺ «فما وافق كتاب الله وسترى محمداً به» بحار الأنوار ٢: ٢٢٥

٤. يأتي في الصفحات الآتية قريباً.

٥. كما في قوانين الأصول ١: ٤٠٩.

من الله (تعالى) على لسان النبي ﷺ لتبليغ الأحكام الواقعية،^١ فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله (تعالى) كما هي، وذلك من طريق لإلهام، كالنبي ﷺ من طريق الوحي، أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ يَفْتَحُ لِي مِنْ كُلِّ بَابٍ ثَمَّةً بَابٌ»^٢

و عليه، فليس بياهم للأحكام من نوع رواية السنة و حكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدرٌ للتشريع، فقولهم سنة، لاحكاية السنة.

و أمّا ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات و أحاديث عن نفس النبي ﷺ فهي إمّا لأجل نقل النص عنه، كما يتفق في نقلهم لحوامع كلمه، وإمّا لأجل إقامة الحجة على الغير، وإمّا لغير ذلك من الدواعي.

و أمّا إثبات إمامتهم و أنّ قولهم يجري مجرى قول الرسول ﷺ فهو بحث يتكفل به علم الكلام.^٣

و إذا ثبت أنّ السنة - بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا - هي مصدرٌ من مصادر التشريع الإسلامي، فإن حصل عليها الإنسان بتلسمه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي على سبيل الجزم و اليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم بقول الله الأكبر، و الأئمة من آل البيت عليهم السلام نقله الأصغر.^٤

١. يدل عليه ما يدل على إمامتهم، فراجع الكافي ١: ١٨٩ و ٢١٥ و ٢٨٦-٢٨٨ و ٣٣٦ و ٥٢٧-٥٢٨ مصابيح السنة ٤: ١٣٧ كمال الدين ١: ٢٥٢ و ٢٦٢ كتاب الأثر ١٠-١١.

٢. لم أجده في المصادر الحديثية هذه العبارة و أمّا مصونه، بل متنه مع اختلاف يسير موجود في المصادر الحديثية للإمامية و العامة فراجع بحار الأنوار ١٦: ٣٠٨ إحقاق الحق ٦: ٤٠-٤٣ سليم بن قيس: ١٢١٣ كشف الغمّة ١: ١٧٧

٣. وإن شئت فراجع كشف المراد ٣٦٤-٣٧٢ و ٣٩٧ النافع يوم المحشر ٤٤-٥٠ مفتاح الباب، ١٨٧-٢٠٥ العاشية على إلهيات الشرح الجديد للتحديد: ٢٠٩-٢٤٥ و ٤١٤-٤٤٦.

٤. كما يدل عليه حديث الثقلين الذي هو من امتو ترات. فراجع المستدرک على الصحيحين ٣: ١٠٩

أمّا إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في اليهود المتأخّرة عن عصرهم - فإنه لا بدّ له في أخذ الأحكام من طريق أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنّة، إمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجّية أخبار الآحاد.^١

و على هذا، فالأحاديث ليست هي السنّة، بل هي المأقلة لها، والحاكية عنها، ولكن قد تستعمل بالسنّة، توسّعاً من أجل كونها مثبتة لها.
و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة؛ لأنّه يتعلّق ذلك بإثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

١. دلالة فعل المعصوم

لا شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوماً - يدلّ على إباحة الفعل على الأقلّ، كما أن تركه لفعل يدلّ على عدم وجوبه على الأقلّ ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحدّ أمر قطعيّ ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثمّ نقول بعد هذا، إنّه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة، كأن يحرز أنّه في مقام بيان حكم من الأحكام، أو عبادة من العبادات، كالوضوء، والصلاة، ونحوها؛ فإنّه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً، أو مستحبّاً، أو غير ذلك، حسبما تقتضيه القرينة.

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجّة، كظواهر الألفاظ بمناظر واحد، وكم استدللّ الفقهاء على حكم أصال الوضوء، والصلاة، والحجّ، وغيرها، وكيفياتها بحكاية فعل النبي ﷺ، أو الإمام في هذه الأمور.

كلّ هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه. وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين:

→ حلية الأولياء ١: ٣٥٥، إحقاق الحق ٤: ٤٢٦-٤٤٣ و ٩: ٣٠٩-٣٧٥، مجمع الزوائد ٩: ١٦٣، أسد الغابة ٣:

١٤٧، صحيح الترمذي ٥: ٦٦٣، وغيرها من المصادر الروائية

١. يأتي في الصحتين: ٧٢-٧٤ من هذا الجرم.

١ - في دلالة فعل المعصوم^١، المجزء عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل. فقد قال بعضهم: «إنه يدل بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا»^٢. وقيل: «يدل على استحبابه»^٣. وقيل: «لا دلالة له على شيء منهما، أي إنه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا»^٤.

والحق هو الأخير؛ لعدم ما يصدق أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان أن قوله (تعالى) في سورة الأحزاب ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^٥ يدل على وجوب الناسي والاعتداء برسول الله ﷺ في أفعاله. ووجوب الاعتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا^٦. وقيل: «إنه إن لم تدل الآية على وجوب الاعتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاعتداء به واستحبابه»^٧.

وقد أجاب العلامة العلوي^٨ عن هذا الوهم، فأخبر - كما نقل عنه - إذ قال: «إن الأسوة: عبارة عن الإتيان بفعل الصير^٩ لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجباً تعبدنا بإيقاعه واجباً، وإن كان مندوباً تعبدنا بإيقاعه مندوباً، وإن كان مباحاً تعبدنا

١ أي بفعل النبي ﷺ عبد العامة، وقوله وفعله ما ظنه ولائمة^{١٠} عند لإمامية

٢ وهذا منسوب إلى جماعة من المعتزلة وابن سريج، وأبي سعيد الاصطخري وابن حيران، وابن أبي هريرة من العامة. راجع إرشاد الفحول، ١٣٦ الإحكام (للآمدي) ١: ٢٤٨.

وسببه الشيخ الطوسي إلى مالك وأصحابه. وطائفة من الشافعية، فراجع المقدمة ٢، ٥٧٥.

٣ من القائلين به المحقق القمي، وصاحب الأصول. راجع قوانين الأصول ١: ٤٩٠، والفصول القروية: ٣١٣ وهذا القول قد يسبب إلى الشافعي، كما في إرشاد الفحول، ٣٧، ونهاية السؤل ٣: ١٦٠، والإحكام (للآمدي) ١: ٢٤٨.

٤ وهذا منسوب إلى مالك من العامة راجع الإحكام (للآمدي) ١: ٢٤٨، نهاية السؤل ٣: ١٦٠ - ١٧٠ مبادئ الوصول: ١٦٨.

٥ الأحزاب (٣٣) الآية: ٢١.

٦ هذا ما ظنه القائلون بدلالة فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبة إلينا

٧ هذا ما قال به صاحب الفصول في الفصول القروية: ٣١٣.

باعتقاد إباحته^١.

و غرضه من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً، ليس مجرد الاعتقاد، حتى يرد عليه - كما في الفصول^٢ - بأن ذلك أسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أن معنى الأسوة في المباح هو أن تتحتر في الفعل و الترك - أي لا تلزم بالفعل و لا بالترك - إذ الأسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الأسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة، فنقول: إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة و حُسنها، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي؛ مضافاً إلى أن الآية نزلت في واقعة الأحزاب، فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال، وتحمل مصائب الجهاد هي سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي، أو حُسنه في كل فعل، حتى الأفعال العادبة. و ليس معنى هذا أننا نقول بأن المورد يقتد المطلق أو يختص العام، بل إنما نقول: إنه يكون عقبة في إتمام مقدمات الحكم للتمسك بالإطلاق، فهو يصير بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التشديد، كما تبيننا على ذلك في أكثر من مناسبة. والحلاصة أن دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي ﷺ مطلقاً، أو استحبابه مطلقاً، بالنسبة إليها بعيدة كل البعد عن التحقيق.

و كذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بإطاعة الرسول^٣ أو باتباعه^٤ على وجوب كل ما يفعله في حقها،^٥ فإنها أوهن من أن تذكرها لردّها^٦.

٢ - في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا؛ فإنه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا

١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٦٨.

٢. الفصول الغروية ٣١٣.

٣. كقوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَكُونُونَ﴾. الآية (٤). ٥٩.

٤. كقوله (تعالى): ﴿وَمَا لَكُمْ لِرَسُولٍ قَدْ جَاءَكُمْ بِالْحَقِّ﴾. الحشر (٥٩) الآية ٧. وقوله (تعالى): ﴿لَنْ كُنْتُمْ تُجِبُونَ اللَّهَ﴾.

فَاتَّبَعُونِي﴾ آل عمران (٣) الآية: ٣١.

٥. والمدعى لذلك بعض المائة الذي ذكرناه آنفاً.

٦. وإن شئت فراجع العدة ٢: ٥٧٥ - ٥٨١؛ قوانين الأصول ١: ٤٩١، الفصول الغروية: ٣١٤.

ظهر وجهه أنه على نحو الإباحة، أو الوجوب، أو الاستحباب - مثلاً - هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي إنه هل يدل على اشتراكنا معه و تعدي إلينا، فيكون مباحاً لنا، كما كان مباحاً له، أو واجباً علينا، كما كان واجباً عليه و هكذا؟

و منشأ الخلاف أن النبي ﷺ اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره، ولا يشترك [فيها] معه باقي المسلمين، مثل: وجوب التهجيد في الليل، وجوار العقد على أكثر من أربع زوجات، وكذلك له من الأحكام ما يختص بمصب الولاية العامة، فلا تكون لغير النبي ﷺ أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.^١

فإن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم من محتضاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعدي إلى غيره، وإن علم عدم اختصاصه به بأي نحو من أنحاء الاختصاص^٢، فلا شك في أنه يعم جميع المسلمين، فيكون فعله حجة علينا.

هذا كله ليس موضع الكلام، وإنما موضع شبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من محتضاته، أو ليس من محتضاته، ولا قرينة تضيئ أحدهما، فهل هذا بمعزده كافٍ للحكم بأنه من محتضاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنه غير كافٍ، فلا ظهور له أصلاً في كل من الحويين؟ وجوه، بل أقوال^٣

والأقرب هو الوجه الثاني.^٤

و الوجه في ذلك أن النبي ﷺ بشرٌ مثلنا، له ماله، وعليه ما علينا، وهو مكلف من الله (تعالى) بما كُلف به الناس، إلا ما قام الدليل بالعاص على اختصاصه ببعض الأحكام، إما من جهة شخصه بذاته، وإما من جهة منصب لولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف؛ هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف^٥، فإذا صدر منه فعل

١ كما قال الله (تعالى) «الشيء أولى بالمؤمنين من أنفسهم» الأحزاب (٣٣) الآية ٦

٢ أي سواء كان من جهة شخص المعصوم أو من جهة منصب ولايته العامة

٣ ذكرها الأمدى في الإحكام ١: ٢٦٥-٢٦٦

٤ وهذا ما ذهب إليه الأكثر منهم المحقق القمي من الإمامية في فوائس الأصول ١: ٤٩٢، والأمدى من العامة

في الإحكام ١-٢٦٦

٥ وهي عمومات التكليف في القرآن

و لم يعلم اختصاصه به فالظاهر في معية أن حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعلة حجة علينا، وحجة لنا، لا سيما مع ما دلّ على عموم حسن التأسي به.^١
و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على لأعم الأغلب، فإننا لا نرى حجة مثل هذه القاعدة في كلّ مجالاتها. وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقلّ والأكثر.

٢. دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم أن يعمل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه، مع توجهه إليه، وعلمه بفعله، وكن المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان معطئاً. والسعة تكون من جهة عدم صيق الوقت عن البيان، ومن جهة عدم المانع منه، كالخوف، والنقبة، والياس من تأثير لإرشاد، ونسبه، ونحو ذلك؛ فإن سكوت المعصوم عن ردّع الفاعل، أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يستلزم تقريراً للفعل، أو إقراراً عليه، أو إمضاء له، ما شئت فعبّر.

و هذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في أنه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتيل الحرمة، كما أنه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة؛ لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم بهيئة عنه و ردّعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بين الحكم و وجه الفعل؛ إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

و يلحق بتقرير الفعل تقرير بيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً، أو كفاية عبادة، أو معاملة، وكان بوسع المعصوم بيان فإن سكوت الإمام يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله، وتصحيحاً وإمضاء له.
و هذا كلّّه واضح، ليس فيه موضع لبغلاف.

١ كقوله (تعالى): «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُتُوءٌ خَسَّةٌ» لأحزاب (٢٢١) الآية ٢١

﴿ تمرينات (٥٤) ﴾

١. ماهو معنى السنة في اصطلاح فقهاء العامة؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟
٢. ماهو معنى السنة في اصطلاح فقهاء الإمامية؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟
٣. ما الفرق بين الحديث وقصة؟
٤. أذكر الأقوال في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل. واذكر الحق منها.
٥. ماهو دليل القائلين بدلالة فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبة إليه؟ وما هو جواب العلامة الحلي والمصنف عنه؟
٦. أذكر الأقوال في حجية فعل المعصوم بالنسبة إليه. واذكر تراجع منها والوجه في رجائها.
٧. ماهو المقصود من تقرير المعصوم؟
٨. هل تقرير المعصوم حجة أولا؟
٩. ما الفرق بين تقرير الفعل، وتقرير مبدئ الحكم؟

٣. الخبر المتواتر

إنّ الخبر على قسمين رئيسين. خبر متواتر، وخبر واحد و«المتواتر» ما أفاد سكون النفس سكوناً يروى معه الشك، ويحصل الجرم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الأصوليين، وإن كان المعبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حدّ التواتر، وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق، فراجع^١

والذي ينبغي ذكره هنا أنّ الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة؛ فإنه يجب - ليكون الخبر متواتراً موحياً للعلم - أن تتحقق شروط التواتر في كلّ طبقة طبقية من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة؛ لأنّ السبب تتبع أحسن المقدمات

والسرّ في ذلك واضح؛ لأنّ الخبر إذاً الوسائط يتبع في الحقيقة عدّة أحوار متتابعة؛ إذ إنّ كلّ طبقة تعبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة: «حدثنا جماعة عن كذا»، بواسطة واحدة - مثلاً - فإنّ خبر الطبقة الأولى الناقله لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة، بل عن خبر الطبقة الثانية عن احادثة وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة، فهذه الوسائط هي خبر عن خبر، حتى تنتهي إلى الوسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بدّ أن تكون لجماعة الأولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن سواتر وهكذا؛ إذ كلّ خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه و متى اختلف شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر حملاً عن كونه متواتراً، وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال في أخبار الآحاد؛ فإنّ الخبر الصحيح إذا الوسائط إنما يكون صحيحاً إذا توفرت^٢ شروط الصحة في كلّ واسطة من وسائطه، وإلا فالنتيجة تتبع أحسن المقدمات.

١. المنطق ٣: ٢٨٤

٢. أي. اجتمعت

٤. خبر الواحد

إنَّ خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حدَّ الواتر من الأخبار - قد يعيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتفَّ خبره بقرائن نوحب العلم بصدقه، ولا شكَّ هي أنَّ مثل هذا الخبر حقيقةً. وهذا لا بحث فيه، لأنَّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى؛ إذ ليس وراء العلم غاية في الحقيقة، وإنَّه تنتهي حقيقة كلِّ حقة. كما تقدَّم^١

و أمَّا إذا لم يَحْتَفَّ بالقرائن الموحدة للعلم بصدقه - وإن احتفَّ بالقرائن الموحدة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع اختلاف العظيم في حقيقته و شروط حقيقته، والاختلاف في الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الاختلاف في قيام دليل القطعي على حقيقة خبر الواحد، وعدم قيامه، ولا فسَّحَقى عنه عدَّهم أنَّ خبر الواحد - بما هو خبرٌ مفيدٌ للظنِّ الشخصيِّ أو الوعْميِّ - لا عبرة به، لأنَّ الظنَّ في نفسه ليس حقةً عندهم قطعاً، فالشارُّ كلَّ الشارِّ عندهم في حصول هذا الدليل، المعطى، ومدى دلالته

فمن سكر حقيقة خبر الواحد، كالسيد الشريف المرتضى، ومن تبعه إنما يكرِّحون هذا الدليل المعطى، و من يقول بحقيقته كالشيخ الطوسي، وبإمامي العلماء يرى وجود الدليل القاطع و لأجل أن يتصحَّ ما نقول سقل بضُرِّ قَوالِ الطرفين في ذلك

قال الشيخ الطوسي في «تعدَّة» «مَنْ عَمِلَ بِخَبَرِ ابْنِ حَدٍّ فَإِنَّمَا يَعْمَلُ بِهِ إِذَا دَلَّ [دَلِيلٌ] عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ، إِنَّمَا يَسِيءُ الْكِتَابَ، وَالسُّنَّةَ، وَالْإِجْمَاعَ، فَلَا يَكُونُ قَدْ عَمِلَ بِغَيْرِ عِلْمٍ»^٢ و صرَّح بذلك السَّيِّدُ المَرْتَضِيُّ في «المَوْصِيَّاتِ»^٣ حَسْبَمَا نَقَدَهُ عَنْهُ الشَّيْخُ ابْنُ إِدْرِيسَ في مَقْدَمَةِ كِتَابِهِ «السَّرَائِرِ»^٤ فَقَالَ «لَا بَدَّ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ طَرِيقٍ يَوْصِلُ إِلَى الْعِلْمِ» إِلَى أَنْ قَالَ «وَلَدَلِكْ أَبْطَلْنَا فِي الشَّرِيعَةِ عَمَلَ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ، لِأَنَّهَا لَا نَوْحِبَ عِلْماً وَلَا عَمَلًا.

١ تقدَّم في الصفحات ٣٧٦-٣٧٩

٢ المدة ١، ١٠٦

٣. رسائل الشريف المرتضى ١، ٢٤-٢٥

٤ السرائر ١، ٤٦-٤٧

وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأنَّ خبر الواحد إذا كان عدلاً^١، فغاية ما يقتضيه الظنُّ بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً.

وأصرح منه قوله بعد ذلك «والمقل يسمع من لعبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله (تعالى) بذلك، لساغ و لدخل في باب الصعّة؛ لأنَّ عبادته بذلك لا توجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له».

و على هذا، فيتصحّح أنَّ المسلم فيه عند الجميع أنَّ خبر الواحد - لو خُلّي ونفسه - لا يجوز الاعتماد عليه؛ لأنّه لا يفيد إلّا الظنّ الذي لا يعني من الحقّ شيئاً^٢ و إنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعيّ على حجّيته.

و على هذا، فقد وقع الخلاف في ذلك على قول كثيرة^٣؛

فمنهم: من أكر حجّيته مطلقاً، وقد حكي هذا لقول عن السيّد المرتضى^٤، والقاضي^٥ و ابن زهرة^٦، والطبرسي^٧ و ابن إدريس^٨، و دَعُوا في ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر، فإنّه لم يُعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

و منهم من قال «إنَّ الأخبار المدوّنة في الكتب المبروفة - لاسيّما الكتب الأربعة - مقطوعة الصدور» وهذا ما يُنسب إلى جماعة من متأخري الأجهارئين^٩. قال الشيخ الأنصاري

١ أي إذا كان راويه الواحد عادلاً

٢ خلافاً لبعض علماء العامة الذي حكى عنهم أنّه يعيد انهم لراجع الأحكام (الأمدي) ١١٢/١ إرشاد

البحر ٤٨

٣ ذكرها الشيخ الطوسي في العدة ١: ٩٧ - ١٠٠

٤ راجع رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ - ٢٥؛ الدررمة إلى أصول الشريعة ٢: ٥٢٨ - ٥٢١ وذهب إليه أيضاً

بعض العامة، كمحمّد بن إسحاق الفاسي. وبن داود، كف في البصرة في أصول الفقه ٣٠٣

٥ هو أبو القاسم بن بحر بن عبد العزيز بن برّاج، حكاه عنه صاحب المعاني في معالم الدين ٢٠٧

٦ فنية الزروع «ضمن بجوامع الفهية» ٤٧٥

٧ مجمع البيان ٩: ١٩٩

٨ السرائر ١: ٤٨

٩ منهم العلامة البهراني في المحقائق المأخوذة ٩: ٣٥٦ - ٣٥٨ والمحدثات الاسترآبادي في الفوائد الممدّنة

تتقيماً على ذلك: «و هذا قولٌ لا فائدة في بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم، كما حصل لهم، و لا فمذعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه...»^١.
و أمّا القائلون بحجّية الخبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً، فبعضهم يرى أنّ المعبر من الأخبار هو كلّ ما في الكتب الأربعة، بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور^٢، و بعضهم يرى أنّ المعبر بعضها، والمناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقّق في «المعارج»^٣. و قيل: الساطع فيه عدالة الراوي^٤ أو مطلق وثاقته^٥، أو مجرد الظنّ بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي...^٦ إلى غير ذلك من التفصيلات.
و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجّيته بالخصوص - في الجملة - في مقابل السلب الكلّي، ثمّ ننظر في مدى دلالة الأدلّة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلّة التي ذكروها من الكتاب، والسنة، والإجماع، وبناء العقلاء، ثمّ في مدى دلالتها.

١. أدلة حجّية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أنّ من يستدلّ على حجّية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعي أنّها نصّ قطعيّ الدلالة على المطلوب، وإنّما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهرة فيه^٧.
و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكّل^٨ الخصم بأنّ الدليل على حجّية الحجّة يجب أن يكون

١ لقائل الأصول ١: ١٠٩.

٢ وهذا ما ذهب إليه المحقّق المولى أحمد التراقي في مناهج الأحكام والأصول: ١٦٦ و ١٦٧.

٣ معارج الأصول ١٤٩، واحتاره الفاضل التويّ في التولية في أصول الفقه ١٦٦.

٤ هذا ما احتاره العلامة الحلّي، وصاحب المعالم، راجع مبادئ الوصول ٢٠٦، ومعالم الدين: ٢٢١.

٥ وهذا منسوب إلى شيخ الطائفة، راجع معارج الأصول ١٤٩، وقوانين الأصول ١: ٤٥٩.

٦ كما يظهر من المحقّق التميّ في قوانين الأصول ١: ٤٥٦، وصرّح بذلك أيضاً صاحب الفصول في الفصول

الفرعية ٢٩٤.

٧ أي في المطلوب.

٨ هذا الاستعمال صحيح بالتضمّن والتصميم.

قطعيًا - كما تقدّم^١ - فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنيّة الدلالة؛ لأنّ ذلك استدلال بالظنّ على حجّية الظنّ، ولا يرفع كونها قطعيّة لصدور.
ولكنّ الحواب عن هذا الوهم واضح، لأنّه قد ثبت بالدليل القطعيّ حجّية ظواهر الكتاب العزيز - كما سيأتي^٢ - فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظنّ على حجّية الظنّ، ونصّ على هذا المبنى بذكر الآيات التي ذكرها على حجّية خبر الواحد، فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

الآية الأولى: آية النبا

و هي قوله (تعالى) في سورة الحجرات: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا قَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^٣
و قد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف، ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو أنّ الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كما في المطلوب^٤
و تقرب الاستدلال يوقف على شرح للفاظ الآية أولاً، فنقول:
١. «التبيين»، إنّ لهذه المادّة معنيين:

الأول: بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: «تبين الشيء» إذا ظهر وبان، ومنه قوله (تعالى): ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْوَيْسُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْوَيْسِ الْأَسْوَدِ﴾^٥، (حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)^٦

١ تقدّم في الصفحتين ٣٧٦ و ٣٧٩

٢ يأتي في الصفحة ٥٠٢-٥٠٦

٣ الحجرات (٤٩) الآية ٦

٤ وأمّا تقرب الاستدلال بها من جهة مفهوم الوصف فإنّ الآية الشريفة نزلت في شأن «الوليد» لقبا لحير بارتداد «بني المصطلق» وكان هذا الحير خيراً واحداً، و سخيّ به فاسقاً قال: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، فعلق وجوب التبيين على وصف الفاسق، ومعنى تطبيق بحكم على وصف الفاسق انبعاثه عند استمائه، هذا إذا قلنا بثبوت المفهوم للوصف، وأمّا إن قلنا بأنّه لا مفهوم له - كما ذهب إليه المصنّف وبعض آخر - فلا مجال له

٥ البقرة (٢) الآية ١٨٧

٦ فصلت (٤١) الآية ٥٣

و الثاني: بمعنى الظهور عليه - يعني العلم به و استكشافه، أو التصدي للعلم به و طلبه - فيكون فعلها متعدياً، فنقول: «تَبَيَّنْتُ الشيء» إذا عَلِمْتَهُ، أو إذا تَصَدَّقْتُ للعلم به و طَلَبْتَهُ.

و على المعنى الثاني - و هو التصدي للعلم به - يتضح معنى التثبت فيه^١ و الثاني فيه لكشفه و إظهاره و العلم به. و منه قوله (تعالى) في سورة النساء: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾^٢ و من أجل هذا قُرئ بدل ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ «فَتَبَيَّنُوا». و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددنا ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^٣، وكذلك قُرئ فيها «فَتَبَيَّنُوا»^٤، فَإِنَّ هذه القراءة مما تدلُّ على أَنَّ المعنيين - وهما التبين و التثبت - متقاربان.

٢. ﴿أَنْ تُصَيِّرُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾، يظهر من كثير من التفاسير أَنَّ هذا المقطع من الآية كلامٌ مسأنفٌ، جاء لتعليل وجوب التبين^٥، و تبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا [عن] هذه الآية هنا^٦

و لأجل ذلك قَدَّرُوا لكلمة ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ مفعولاً، فقالوا - مثلاً -: «معناه، فتَبَيَّنُوا صدقَه من كذبه»^٧، كما قَدَّرُوا لتحقيق نظم الآية و ربطها - إتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً - كلمة تدلُّ على التعليل، بأن قالوا: «معناها خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذراً أن تصيبوا، أو لنلا تصيبوا قوماً...» و نحو ذلك^٨.

و هذه التقديرات كلها تكلفٌ و تمحلُّ، لا تساعد عليها قريئةٌ و لا قاعدةٌ عربيةٌ. و من العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل إرسال المسلمات.

والذي أرجحه أن مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون

١ أي التوقف فيه

٢ النساء (٤) الآية: ٩٤

٣. وقد حكى قراءة «فَتَبَيَّنُوا» عن ابن مسعود، و حمزة، و الكسائي، كما في الكشف ٤: ٣٦٠، و كنز الدقائق ٩:

٥٨٩، و تفسير البهاري ٤: ٤١٦

٤. مجمع البيان ٩: ١١٩٩/الميزان ١٨: ٣١١

٥ كالشيخ في لرائد الأصول ١: ١١٧

٦. مجمع البيان ٩: ١١٩٩/التيان ٩: ٢٤٣

٧. مجمع البيان ٩: ١١٩٩/الميزان ٨: ٣١١

قوله (تعالى): ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا...﴾ مفعولاً له «بَيِّتُوا»، فيكون معناه: «فَسَبُّتُوا، واحذروا إصابة قوم بجهالة».

والتاخر أن قوله (تعالى): ﴿فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ يكون كنايةً عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق؛ لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به، ثم من الندم على العمل به.

٣. «الجهالة» اسم مأخوذ من الجهل، أو مصدر ثانٍ له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير العلم»^١، ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبثوا عنه تارةً بتقابل التصادف^٢، وأخرى بتقابل القيقض^٣، وإن كان لأصح في التعبير العلمي أنه من تقابل المدم والمملكة^٤.

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة «جهل» ومشتقاتها في أصول اللغة العربية أن إعطاء لفظ «الجهل» معنى يقابل العلم - بهذا التحديد الصريح لمعناه - جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم؛ لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ، وكسبها إطاراً^٥ يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة، والتعقل، والروية^٦، فهو يؤدي تقريباً معنى السفه، أو العمل السفهي عندما يكون عن غصب - مثلاً - وحماسة، وعدم بصيرة، وعلم^٧.

وعلى كل حال، هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحاً علمياً بعد ذلك، ولكنه ليس هو إياه، وعليه، فيكون معنى «الجهالة» أن تفعل فعلاً بغير حكمة، وتعقل، وروية الذي لازمه عادةً إصابة عدم الواقع والحق.

١. لسان العرب ١١: ١٢٩.

٢. كما في تاج العروس ٧: ٢٦٨، والمصجد في اللغة ٨: ١٠٨، وقاموس اللغة ٥٣: ٤٥٣.

٣. كما في لسان العرب ١١: ١٢٩، ومعجم مقاييس اللغة ١: ٤٨٩.

٤. فالجهل هو عدم العلم عما من شأنه أن يعلم.

٥. وهو بالفارسية «چارچوب»، والإطار ما يحيط بأشياء.

٦. أي النظر والتفكير.

٧. أي وعن عدم علم.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها، وما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام أنها تعطي أنّ النبأ من شأنه أن يُصدق به عند الناس، ويؤخذ به من جهة أنّ ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنّه فاسق؟ فأراد (تعالى) أن يُلْقِ نظرة أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغي أن يعتمدوا على كلّ خبر من أيّ مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا تروء، وإنما يجب فيه^١ أن يشتبوا [من] أن يصيبوا قوماً بجهالة، أي بفعل ما فيه سفة وعدم حكمة قد يضرّ بالقوم. والسرّ في ذلك أنّ المتوقّع من الفاسق ألا يصدق في خبره، فلا ينبغي أن يُصدق و يعمل بخبره. فتدلّ الآية - بحسب المفهوم - على أنّ خبر العادل يُتوقّع منه الصدق، فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك أنّه حجة.

والذي نقوله ونستفيده و له دخل في استعادة المطلوب من الآية أنّ النبأ في مفروض الآية متى يُعتمد عليه عند الناس، وتعارفوا الأخذ به بلا تثبّت، وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبيين في خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس. ولما علقت الآية وحوث التبيين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أنّ خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيّتهم من الأخذ به و تصديقه من دون تثبّت و تبيين لمعرفة صدقه من كذبه، من جهة خوف إصابة قوم بجهالة، و طبعاً لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل و حجّيته، لأنّ المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجّية قول العادل عند الشارع، وإلغاء احتمال الخلاف فيه. والظاهر أنّه بهذا البيان للآية يرفع كثير من الشكوك التي قبلت على الاستدلال بها على المطلوب، فلا تغلّيل في ذكرها و ردّها.^٢

الآية الثانية: آية النفر

و هي قوله (تعالى) في سورة التوبة: ﴿وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

١. أي في الأحديده

٢. وإن شئت فراجع لمبادئ الأصول ١ - ١١٧ - ١١٨، كتابه الأصول - ٣٤٠ - ٣٤١

فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَحْذَرُوا أَزْوَاجَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾

إن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

١- الكلام في صدر الآية: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾؛ تمهيداً للاستدلال؛ فإن الظاهر من هذه الفقرة نهي وحب للنفر على المؤمنين كافة^٢، والمراد من النفر - بقريته باقي الآية - النفر إلى الرسول للتمتع في الدين، لا النفر إلى الجهاد، وإن كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد؛ فإن ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينة مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلم والتفقه، فإن الكلام الواحد يفسر بمضد بعضاً.

و هذه الفقرة إما جملة خبرية يراد بها إنشاء نهي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة إنشائية، وإما جملة خبرية يراد بها الإخبار جداً عن عدم وقوعه^٣ من الجميع؛ إما لاسمحائه عادة، أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً، فتكون دالة بالدلالة التبرؤية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع وعلى كلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحدٍ واحدٍ، بما يشاء، أو إخباراً.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينهي وجوب شيء، إنشاءً أو إخباراً، إلا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء، أو اعتقاده، واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء؛ لأن التعلم واجب عقلي على كل أحد، وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي، فحق أن يمتنع المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فإنه مثلاً لا شبهة فيه أن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة - كلما عشت حاجة وعرضت لهم مسألة - أمر ليس

١ التوبة (٩) الآية، ١٢٢.

٢ يستفيد بعضهم من الآية، ينهي عن نفر كافة، وهي استفادة بعيدة جداً، وليست كلمة «عاش» من أدوات النهي، إذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نهي الوجوب - منه - .

٣ أي عدم وقوع النفر.

٤ قوله: «أمر» خبر «أن» أي أن نفر جميع المؤمنين في جميع الأقطار إلى الرسول أمر ليس عملياً.

عملية من جهات كثيرة،^١ فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيل عادة. إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الله (تعالى) رد بهذه البقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب الفرع رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تُقدر بقدرها. ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحدٍ واحدٍ، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحققه على كل حال - وهو التعلم - بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بيّنت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة، وهو قوله (تعالى): ﴿قُلْ لَا تَقْرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفي وجوب الفرع على الجميع. ومن هذا البيان يظهر أن هذه البقرة (صدر الآية) لها الدخول الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجّة خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيةها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢- الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجّة خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها؛ لمكان فاء التفريع، فإنه (تعالى) - بعد أن بيّن عدم وجوب الفرع على كل واحدٍ، تحفيظاً عليهم - حرّضهم^٢ على اتباع طريقة أخرى بدلالة «لولا» التي هي للتحضيض، والطريقة هي أن ينظر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيعلموهم الأحكام بعد أن يتفقهوا في الدين. ويتعلموا الأحكام، وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم، بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تُقرّر أمراً عقلياً، وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذا تعذرت المعرفة اليقينية بنظر كل واحدٍ إلى النبي ﷺ ليتفقه في الدين علم يجب، رخص الله (تعالى) لهم لتحصيل تلك العاية - أعني التعلم - بأن تنفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولّى حيثن تعليم الباقيين من قومهم. بل إنه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك، وإنما

١ كبحد المسافة وكثرة الأحكام وغيرها

٢ أي: تفقههم بالعارضة. «أنها را تحريك كرد ویرانگیخت».

أوجب عليهم أن تنفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من «لولا» التحضيّة، ومن الغاية من النفر - وهي التفقه لإصدار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب -؛ مضافاً إلى أن أصل التعلّم واجب عقلي، كما قرّرنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم؛ لأجل تعليم قويمهم الحلال والعرام. ويكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفاً.

وإذا استعدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم، أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لفرض إدار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله (تعالى) حجة على الآخرين، وإلا كان تشريع هذا الفر على نحو الوجوب، أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد أن نفي وجوب النفر على الجميع بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة، لما بقيت طريقة لتعلّم الأحكام تكون معثرة للمكلف، وحجة له، أو عليه.

والحاصل أن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتماء بنقل قسم منهم ليتفقهوا في الدين وعلّموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجة نقل الأحكام في الجملة، وإن لم يستلزم العلم النفسي؛ لأن الآية - من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم - مطلقة، فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله (تعالى) لغواً، وبلا فائدة، وغير محصل للعرض الذي من أجله كان النفر و تشريعه.

هكذا ينبغي أن نفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يمدح كثير ممّا أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله (تعالى)، وإن كان بنحو الترخيص بها؛ لأنّ نفس تشريعها يستلزم تشريع حجة نقل الأحكام من المتفقه. لذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجباً، واستفادة ذلك من «لعل» أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ نفس جعل حجة قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

نعم، يبقى شيء، وهو أن الواجب أن تمر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذٍ لا تشمل الآية خبر شخص الواحد أو الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة أن يندروا قومهم إذ ارجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد - لو انفرد بالإخبار - حجةً أيضاً. يعني أن العموم فيها فردي لا مجموعي^١.

تنبيه^٢

إن هذه الآية الكريمة تدلّ أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك طاهر، لأن كلمة «التفقه» عامة للطرفين. وقد أفاد ذلك شيخنا البائني^{رحمته}، كما هي تقريرات بعض الأساطين من تلامذته، فإنه قال: «إن النفع في الأعصار المتأخرة وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بسقيح جهات ثلاث الصدور، وجهة الصدور، والدلالة، ومن المعلوم أن تنفخ الجهتين الأخيرتين يحتاج إلى إعمال النظر والدقة، إلا أن التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجاً إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعية بإعمال النظر والعكر يصدق عليه التفقيه، كذلك العارف بها من دون إعمال النظر والعكر يصدق عليه التفقيه حقيقة»^٣.

وبمقتضى عموم التفقه، فإن الآية الكريمة - أيضاً - تدلّ على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوباً كفاً، بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل لتفقه - وهو الاجتهاد - ليدروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدلّ أيضاً بالملازمة - التي سبق ذكرها - على حجّية قول المجتهد على الناس الآخرين، ووجوب قبول فتواه عليهم.

١. كما في لمwald الأصول ٣: ١٨٦، وأجود التقريرات ٢: ١١٠.

٢. وفي «س» تنبيه مهم.

٣. أجود التقريرات ٢: ١١٠.

الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان

وهي قوله (تعالى) في سورة البقرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ﴾^١.

وجه الاستدلال بها يُنسب الاستدلال بآية اسر، فإنه لما حرم الله (تعالى) كتمان البينات والهدى، وجب أن يقبل قول من يطهر البينات والهدى، ويبينه للناس، وإن كان ذلك المظهر والمبين واحداً لا يوجب قوله العلم، ولا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجّة مطلقاً

والحاصل أن هاك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلا لكان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجباً للعلم هكذا لازمة - وهو وجوب القبول - لا بد أن يكون مطلقاً من هذه الساحة، غير مشروط به بما يوجب العلم، وعلى هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية الفر على حجة خبر الواحد، وحجة فتوى المحدث

ولكن الإصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجبة جداً عما نحن فيه، لأن ما نحن فيه - وهو حجة خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً، ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين، كما في آية السر، فإذا وجب التعليم والإظهار، وجب قبوله على الآخرين، ولا كان وجوب لتعليم والإظهار لغواً.

وأما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبيّن للناس جميعاً، بدليل قوله (تعالى): ﴿مَنْ بَعْدَ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ لا إظهار ما هو خفي على الآخرين.

والمرض أن هذه الآية واردة في مورد ما هو بيّن واجب القبول، سواء كنتم أم أظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار، حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان، فيقال: «لو لم يقبل لما حرم الكتمان» وهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية السر، ويتسق على هذه الآية باقي الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب،

فلا تطيل بذكرها.^١**ب. دليل حجية خبر الواحد من السنة**

من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛ فإنه دور ظاهر، بل لابد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيته معلومة الصدور من المعصومين، إما بتواتر، أو قرينة قطعية

و لا شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل^٢ وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى،^٣ بل هي بالفعل متواترة لا يبغي أن يهتري فيها الربيب للعنصف.^٤

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس الله نفسه) طوائف من الأخبار،^٥ يحصل بانضمام

١ منها آية السؤال، وهي قوله (تعالى): «عَسَى أَنْ يَكُونَ لَكُمْ لَذَّةٌ بِمَا كُنْتُمْ لَا تَفْلَحُونَ» النحل (١٦) الآية ٤٣ ومنها آية الأذن، وهي قوله (تعالى): «وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُوْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ». التوبة (٩) الآية ٦١ ومنها آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، آل عمران (٣) الآية ١٠٤، والتوبة (٩) الآية ٧ وإن شئت تفصيل البحث عن الاستدلال بها فراجع لمرائد الأصول ١: ١٣٢ - ١٣٤، وكفاية الأصول ٣٤٤ - ٣٤٦.

٢ وسائل الشيعة ١٨: ٥٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، و ١٨: ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٣ وهذا ما ادّعاء أيضاً المحقق النائيني في مرائد الأصول ٣: ١٩٠ - ١٩١، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ١٤٣: ٣.

٤ إن الشيخ صاحب الكفاية لم يتصح له تواتر الأخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به ه أنها متواترة إجمالاً،^٦ وعرضه من التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم يقيناً، وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة - منه -.

٥ مرائد الأصول ١: ١٣٧ - ١٤٤.

بعضها إلى بعض العلم بحجّة خبر الواحد الثقة لمأمور من الكذب في الشريعة، وأن هذا^١ أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

و نحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال، وعلى لطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء)^٢ وإلى رسائل الشيخ^٣ في حجّة خبر الواحد؛ للاطلاع على تفاصيلها. الطائفة الأولى، ماورد في الخبرين المتعارضين هي الأخذ بالمرجح، كالأعدل، والأصدي، والمشهور، ثم النحير عند التساوي^٤ وسأتي ذكر بعضها في باب التعادل و التراجيح^٥ ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لم كان معنى لفرص التعارض بين الخبرين، ولا معنى للتراجيح بالمرجح المتكوره و النحير عند عدم المرجح، كما هو واضح.

الطائفة الثانية ماورد في إرجاع آحاد الرواء إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام.^٦ على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى و الرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»^٧ يشير بذلك إلى زرارة و مثل قوله عليه السلام - لما قال له عبد العزيز بن المهدي - ربما أحياح و لست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثم أخذ عنه معالم ديني؟ - «نعم»^٨.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله «و ظاهر هذه الرواية أن قبول قول النعم كان أمراً معروفاً عند

١. أي اعتبار خبر الواحد الثقة

٢. وسائل الشيعة ١٨، ٥٢-٨٩ و ٩٨

٣. مرآة الأصول ١: ١٣٧-١٤٤

٤. راجع جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٤-٢٦٠، أبواب المقدمات، باب ما يبالغ به تعارض الرويات، الأحاديث ١-١٩؛ وسائل الشيعة ١٨، ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٥. يأتي في الصفحات. ٥٧٩-٥٨٠

٦. راجع وسائل الشيعة ١٨، ٩٩-١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الأحاديث ٤ و ١٩ و ٢٣ و ٢٧ و ٣٣؛ جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٢٣-٢٢٤، أبواب المقدمات، باب حجّة أخبار الثقات، الحديثين ٣٢١ و ٣٢٢.

٧. بحار الأنوار ٢: ٢٤٦

٨. بحار الأنوار ٢: ٢٥١، وقريب منه ما في وسائل الشيعة ١٨، ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٣.

الراوي، فسأل عن وثاقة يونس؛ ليرتب عليه أخذ المعالم عنه»^١.

إلى غير ذلك من الروايات التي تُسوّى على هذا المصمون و نحوه.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة، والنفقات، والعلماء، مثل قوله ﷺ:

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةٍ حَدِيثًا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَمَّا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»^٢... إلى ما شاء الله من الروايات في مثال هذا المعنى^٣.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الرعيب في الرواية، والحثّ عليها، وكتابتها، وإبلاغها،^٤

مثل الحديث البويّ المستفيض، بل المتواتر «مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَ اللَّهُ قَبِيلَهُ عَالِمًا، يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^٥ الذي لأجله صُفِّ كثير من العلماء الأربعينيات^٦، و مثل قوله ﷺ:

للرواي. «اَكْتُبْتُ وَبُثُّ عِلْمِكَ فِي بَيْتِي عَقْدًا، فَإِنَّهُ يَأْتِي زَمَانٌ هَرَجٌ لَا يَأْسُونَ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ»^٧ إلى غير ذلك من الأحاديث.^٨

الطائفة الخامسة: ما دلّ على دُمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين عليهم،^٩ فإنه

لولم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين، لما كان معالاً للكذب عليهم.

ولما كان موردٌ للخوف من الكذب عليهم، ولا التحذير من الكذابين، لآته لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كلّ حال غير معبول عند المسلمين

١. غرر الأصيل ١/ ١٣٩.

٢. وسائل الشيعة ١٨/ ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١٨/ ٩٩-١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١٠٦ و ١٠٧ و ١٠٨.

٤. وسائل الشيعة ١٨/ ٥٣-٧٥، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٥. هذا مضمون الحديث. وهو مرويّ بهبارات مختلفة، فراجع وسائل الشيعة ١٨/ ٦٥-٧٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٤٨ و ٥٤ و ٥٨-٦٢ و ٦٤.

٦. منها كتاب الأربعين حديثاً «لنشيخ البهاني»، والأربعون حديثاً «لشهيّد الأوّل».

٧. هذا مضمون كلامه، وإليك نصّه - على ما في وسائل الشيعة ١٨/ ٥٦ - «اَكْتُبْتُ وَبُثُّ عِلْمِكَ فِي إِحْوَانِكَ، فَإِنْ مِتُّ فَأَوْرِثْ كُتُبَكَ بَيْتِكَ، فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجٌ لَا يَأْسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ».

٨. راجع جامع أحاديث الشيعة ١/ ٢٢٥-٢٢٧، أبواب المقدمات، باب حجّة أخبار النفقات، الأحاديث ٣٢٨-٣٣٠ و ٣٣٤-٣٣٨.

٩. وسائل الشيعة ١٨/ ٥٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

قال الشيخ الأعظم - بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار، وهو على حقّ فيما قال - : «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يُقدّ القطع. وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بحبر الثقة، إلا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه؛ لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه العاظم. «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً متصرفٌ إطلاقاً غيرها». و أضاف: «و أمّا: العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة حاليةً عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه»^١.

ج. دليل حجّة خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة - تصريحاً و تنويحاً - الإجماع من قتل علماء الإماميّة على حجّة خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله و إن لم يُقدّ بحبر العلم و على رأس الحاكسين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله في كتابه «الغدة»^٢، لكنّه اشترط فيما اختاره من الرأي، و حكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابها القائلين بالإمامة، و كان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن الواحد من الأئمة عليهم السلام، و كان ممّن لا يُطعن في روايته، و يكون سديداً في نقله، و تبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيّد رضى الدين بن طاوس^٣، و العلامة الحلي في «التهذيب»^٤، و المحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في «الرسائل»^٥.

و في مقابل ذلك حكى جماعة أخرى إجماع الإماميّة على عدم الحجّة، و على رأسهم

١. فرائد الأصول ١، ١٤٤.

٢. العدد ١، ١٢٦.

٣. كما في فرائد الأصول ١، ١٥٦.

٤. النهاية، مخطوط.

٥. فرائد الأصول ١، ١٥٧-١٥٨.

السيد الشريف المرتضى^١، وجعله بمنزلة اقدس هي كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة^٢. و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في «السرائر»، ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة، وانتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بحبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: «إن خبر الواحد لا يوجب عملاً ولا عملاً»^٣. وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب «مجمع البيان»^٤ تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد^٥

و العريب في الباب وفوق مثل هذا التدفع بين نقل الشيخ و السيد عن إجماع الإمامية، مع أنهما متعاصران، بل الأول يلمذ على الثاني، وهما الخيران العالمان بمذهب الإمامية، وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبت و خبرة كاملة

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقلهما و قد حكى الشيخ الأعظم في «الرسائل» وحوهاً للجمع، مثل أن يكون مرد السيد المرتضى من خبر الواحد - الذي حكى الإجماع على عدم العمل به - هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفاً، والشيخ يتفق معه على ذلك^٦.

وقيل: «يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول، المعمول بها عند جميع فواصر الطائفة، وحينئذ ينقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع»^٧.

وقيل: «يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد، المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه، فيتفق حينئذ بفنه مع نقل السيد»^٨.

و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الأنصاري منها الأول، ثم الثاني ولكنه

١ رسائل الشريف المرتضى ١ ٢٤ - ٢٥: المراجعة إلى أصول الشريعة ٢ ٥٢٨ - ٥٣١.

٢. السرائر ١: ٤٨.

٣ مجمع البيان ٩: ١٩٩.

٤. وهذا ما يظهر من بعض كلمات السيد المرتضى في رسائل الشريف المرتضى ٢ ٣١٠ - ٣١١.

٥ وهذا ما قال به الفاضل القروي في «لسان الخواص» على ما في لرائد الأصول ١ ١٦١ - ١٦٢.

٦ وهذا ما يظهر من كلام السيد أيضاً في رسائل الشريف المرتضى ٣ ٣١٢، حيث قال بمقتضى ما على نفسه من: «إداسدتم...».

يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه^١ و أكد عليه أكثر من مرة، فقال: «و يمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو أن مراد السيد من العلم الذي ادّعاء في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه في تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس، وهو الذي ادّعى بعض الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرنين تحوّلها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب، والسنة، والإجماع، ولدليل العقلي.

و مراد السيد من القرائن - التي ادّعى في عبارته المتقدمة^٢ احتفاف أكثر الأخبار بها - هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما، وكونها إليهما». ثم قال: «ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة، أو محفوفة، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإكثار ذلك»^٣.

هذا ما أهاده الشيخ الأنصاري في توجيه كلام هذين العلمين، ولكنني لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع؛ لأنه صريح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال.

«اعلم أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها؛ لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع^٤ بالعلم على أنه مصلحة، جوّزنا كونه مفسدة»^٥.

١ ذكر المحقق الأشعري في حاشيته على الرسائل في هذا الموضع، أن هذا الوجه من التوجيه سبقه إليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المساهج، ونقل عن عبارته * - منه -

٢ غرضه من «عبارته المتقدمة» عبارته التي نقلها في سرائر عن السيد، وقد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل - منه -

٣ مرآة الأصول ١: ١٥٦.

٤ عطف على المجزوم.

٥ السرائر ١: ١٦.

و أصرح منه^١ قوله بعد ذلك: «و لذلك بطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب علماً و لا عملاً، وأوحى أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً، فعاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن صحت صدقه يجوز أن يكون كاذباً و إن ظننت به الصدق؛ فإن الظن لا يسمع من التجوير، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا تأمن من كونه فساداً، أو غير صلاح»^٢.

هذا، ويحتمل - احتمالاً بعيداً - أن السيد لم يرد من «التجوير» - الذي قال عنه: إنه لا يمنع من الظن - كل تجوير حتى الضعف الذي لا يعني به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجوير الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس، ويرفع الأمان بصدق الخبر و إنما قلنا «إن هذا الاحتمال بعيد»؛ لأنه يدفعه أن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام - عند من تأي^٣ عن المعصومين، أو وجد بعدهم - في خصوص الخبر المتواتر المعصي إلى العلم و إجماع الفرق المحقة، لا غيرهما^٤.

و أمّا: تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين، ومنهم الشيخ نفسه في «العدة»^٥، و الظاهر أنهم يريدون من بسكون النفس الجزم القاطع، لا مجردة الاطمئنان و إن لم يبلغ القطع، كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم، لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصّله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول؛ لأنه كان كثيراً ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا، و من العسير عليه و على غيره أن يدعي تواترها جميعاً، أو احتماؤها بقرائن توجب القطع بصدورها، و على ذلك جرت استنباطاته بقرينة، وكذلك ابن إدريس في «السرائر»، و لعل

١ إنما قلت أصرح منه؛ لأنه يحمل في العبارة متقدمة أنه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم و العلم بمشروعية الطريق إليه و إن كان الطريق في هذه ظاهراً و هذا الاحتمال لا يطرئ إلى عبارته الثانية

- منه -

٢ السرائر ١ ٤٧.

٣ أي يثبت.

٤ راجع رسائل الشريف المرتضى ٣، ٣١١-٣١٢ و الدررمة إلى أصول الشريعة ٢ ٥١٧.

٥ العدة ١ ١٢.

عمله هذا يكون قرينةً على مراده من ذلك الكلام، ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصاري.

و على كل حال - سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع - فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب - وإن لم يكن عادلاً بالمعنى العاص، ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة، ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم، حتى نفس السيد، وابن إدريس، كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة، كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حتملي موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومّة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالأمور المعلومّة، عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبّه، وملتبس، ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل، وجّة عملهم بأخبار الآحاد -، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة، حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد»^١.

و نحن نقول للسيد المرتضى، صحیح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها و حقيقتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم. و عليه، فنحن نقول معه: «إنه لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنّه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنّه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة»^٢، و[لكن] خبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، و نقطع بالعلم - على حدّ تعبيره - على أنّه مصلحة لانجوز كونه مفسدة.

و يؤيد أيضاً دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة، ذكر جملة منها الشيخ الأنصاري

١ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤٠ - ٢٥٠.

٢ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢.

في «الرسائل»:

منها: ما ادّعاء الكشي^١ من إجماع العصاة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة؛ فإنّه من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً، بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره؛ إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصّحة.

ومنها: دعوى النجاشي^٢ أنّ مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب. وهذه العبارة من النجاشي تدلّ دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنّه لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصاري من هذا القبيل^٣.

وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع، فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، وألّم^٤ بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: «والإصاف أنّه لم يحصل في مسألة - يُدعى فيها الإجماع من الإجماعات المتقولة، والشهرة العظيمة، والإكثار الكثيرة الدالة على العمل - ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللهم إلّا في صرورات المذهب».

وأضاف «لكنّ الإصاف أنّ المتيقّن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظن»^٥. ونحن له من المؤيدين جزاء الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

د. دليل حجّة خبر الواحد من بناء العقلاء.

إنّه من المعلوم قطعاً - الذي لا يعتريه الريب - استقرار بناء العقلاء طرّاً، واتّفاق سيرتهم العمليّة - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنّون

١ رجال الكشي ٤٦٦.

٢ رجال النجاشي ٢٠٦.

٣ قرأه الأصول ١: ١٥٨ - ١٦٦.

٤ ألّم بالموضوع أي عرفه.

٥ قرأه الأصول ١: ١٦٦.

إلى صدقه و يأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم، وحكامهم، وذوي الأمر منهم. و سرّ هذه السيرة أنّ الاحتمالات الضعيفة لمقابلة مُلغاة بظنهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطئه، واشتباهه، أو غفلته.

و كذلك أخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال؛ فإنّ بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة و ذلك من كلّ ملة و نحلة.^١

و على هذه السيرة العملية قامت معاش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي، ولسادهم^٢ الاضطراب؛ لقنّة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة، سداً و متناً.

و المسلمون بالخصوص - كسائر الناس - جرّث سيرتهم العملية على مثل ذلك هي استفادته الأحكام الشرعية من القديم إلى يومنا هذا؛ لأنهم متّحدو المسلك و الطريقة مع سائر البشر، كما حرّث سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية. ألا ترى هل كان يتوقّف المسلمون في أخذ أحكامهم الدينية من أصحاب النبي ﷺ أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ و هل ترى يتوقّف المقلّدون اليوم و قبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه؟ و هل ترى تتوقّف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها - الذي تطمئن إلى خبره - عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصّها، كالحيض مثلاً؟

و إذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة - فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم - فلا بدّ أن نعلم بأنّه^٣ متّخذ لهذه الطريقة العقلانية، كسائر الناس مادام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام

١ النحلة والنحلة المذهب والديانة

٢ أي لسلط عليهم

٣. أي الشارع.

طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء. ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأداعه^١ وبيّنه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر.

و هذا الدليل قطعي لا بداخله شك؛ لأنه مركّب من مقدمتين قطعيتين:

- ١- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.
- ٢- كشف هذا البناء عنهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراكه معهم؛ لأنه متّحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائي^٢ - كما في تقريرات تلميذه الكاظمي^٣ - «و أمّا طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة، فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة و الاتكال عليه في معاوراتهم»^٤.

و أقصى ما قيل^٥ في الشك في هذا الاستدلال هو: أن الشارع لئن كان متّحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم، ورضاه بطريقتهم، إذا لم يثبت الردع منه عنها^٦، و تكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن و ما وراء العلم التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدمة^٧؛ لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المعيد للعلم.

و قد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلّق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء

١. أي، لنشره.

٢. فوائد الأصول ٣، ١٩٤.

٣. هذا الإشكال يصرّح له المحقق الحراساني، ثمّ أجاب عنه بعدم صلاحية الآيات المذكورة للردع، للروم الدور. راجع الكفاية ٣٤٨-٣٤٩.

و يصرّح له أيضاً المحقق النائيني، وأجاب عنه بما أتى في المتن. راجع فوائد الأصول ٣، ١٩٣.

و ادّعى المحقق العائري في درر الفوائد ٢، ٥٩ أنّه يكفي في عدم الحجّة عدم العلم بإمضاء الشارع، وهو حاصل قبل الفراغ عن عدم كون تلك الأدلة وادّعة.

و أجاب المحقّق الأصفهانّي عن هذه الدّعوى في نهاية الدراية ٢، ٢٢٣، راجع.

٤. أي ما لم يثبت الردع من الشارع عن طريقة العقلاء.

٥. راجع الصفحة ٢٢.

الرابع (مبحث الاستصحاب)^١ فقلنا إن هذه آيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرّث سيرة العقلاء على الأحاد به؛ لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله (عالي). ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^٢، بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند اشتك في نواحي و لحق، فيحرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً

وهذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد؛ لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق

ولكن مع ذلك نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصّصاً، كالظواهر التي حقيقتها أيضاً مسندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي^٣

وذلك بأن يقال - حسبما أفاده أستاذنا المحقق الأصمعي^٤ في حاشيته على الكفاية - «إن لسان النهي عن اتباع الظن، وأنه لا يغني من الحق شيئاً ليس لسان التعمّد بأمر على خلاف الطريقة العقلية، بل من باب يكال الأمر إلى عمل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه، فلا يطرأ [هي الآيات الناهية] إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من حيث كونه خبر الثقة و لذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته»^٥.

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا المائي^٦ على ما في تقارير الكاظمي^٧ -: «إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة [حتى يتوهم أنها تكفي للردع عن الطريقة العقلية]؛ لأن العمل بحبر الثقة في طريقه لعقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخافه الخبر للواقع؛ لما قد حوت على ذلك

١. يأتي في الصفحة ٦١٩

٢. النجم (٥٣) الآية ٢٨، يونس (١٠) الآية ٣٦

٣. يأتي في الصفحة ٤٩٢

٤. نهاية الدراية ٣: ٣٦

٥. ما بين المقوفين موجود في المصدر

طبائعهم واستقرت عليه عاداتهم، فهو خارج عن العمل بالنظر موضوعاً. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم أن تكون رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص^١ و على كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة لردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها، ومنهم المسلمون، لعرف ذلك بين المسلمين، وانكشف لهم، ولما أطبقوا على العمل بها، و[لما] حرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات لردع عن العمل بخبر الواحد، فلانطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام، و بجواب عنه. وإن شئت الإطلاع فراجع الرسائل^٢ وكفاية الأصول^٣.

تمرينات (٥٥)

- ١ ما هو الخطر المتواتر وخبر الواحد؟
- ٢ أذكر الأقوال في حجية خبر الواحد.
- ٣ أذكر إشكال الخصم على الاستدلال بالآيات على حجية خبر الواحد. واذكر للجواب عنه.
- ٤ بيّن تقريب الاستدلال بآية اللبأ على حجية خبر الواحد.
- ٥ بيّن تقريب الاستدلال بآية المنع على حجية خبر الواحد.
- ٦ هل يتم الاستدلال بآية حرمة الكتمان على حجية خبر الواحد؟ ما وجه الاستدلال بها؟ وما وجه عدم تماميته؟
- ٧ لم لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد؟
- ٨ أذكر طائفتين من الروايات الناهية على حجية خبر الواحد، واذكر تقريب الاستدلال بها.
- ٩ بيّن تقريب الاستدلال بالإجماع على حجية خبر الواحد مع أنه قديم على الإجماع على عدم حججته.
- ١٠ بيّن تقريب الاستدلال بمساء العقلاء على حجية خبر الواحد.
- ١١ أذكر ما قيل في الإيراد على الاستدلال بمساء العقلاء، واذكر جواب المحققين الأصفهاني، وفنائيني عنه.

١ لواء الأصول، ٣: ١٩٥.

٢ لواء الأصول ١: ١١٢.

٣ كفاية الأصول: ٣٤٨-٣٤٩.

الباب الثالث

الإجماع

تمهيد

الإجماع أحد معانيه في اللغة: «الاتفاق». و المراد منه في الاصطلاح: «اتفاق خاص»، وهو إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي^١، أو اتفاق أهل الحلّ والعقد من المسلمين على الحكم^٢، أو اتفاق أمة محمد ﷺ على الحكم^٣، على اختلاف التعريفات عندهم. ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها تدل على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو اتفاق جماعة لا اتفاقهم^٤ شأن في إثبات الحكم الشرعي ولذا استشوا من المسلمين سواد الناس^٥ وعوامهم لا أنهم لا شأن لأرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحلّ والعقد.

و على كل حال، فإن هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة^٦، أو الثلاثة^٧ على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة.

١. هكذا عرّفه للحاجي كما في شرح العدة: ١: ١٢٢.

٢. كما عرّفه في المحصول في علم الأصول ٢: ٢، ونهاية السؤل ٢: ٢٣٧.

٣. هذا معنى الإجماع عند الفرائي في المستصفى ١: ١٧٣.

٤. أي، اتفاق جماعة كان لاتفاقهم شأن.

٥. سواد الناس: عوامهم.

٦. كما في المستصفى ١: ١٠٠، ونهاية السؤل ١: ٩، والمواصفات ٣: ٥، واللمع في أصول الفقه: ٦، وأصول

الفقه (للخضري بك): ٢٠٧.

٧. ولعله مذهب الماميين من حجة القياس، كالنظام، وبعض المعتزلة، كما في إرشاد الفحول: ٢٠٠.

أما: الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية و اسمية فقط؛ مُجَاراةً^١ للبهج الدراسي في أصول لفقه عند السنّين، أي إنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنّة، أي عن قول المعصوم؛ فالحبّية و العصمة ليستا للإجماع، بل الحبّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

و لذا توسّع الإمامية في إطلاق كلمة « لإجماع » على اتفاق جماعة قليلة لا يستحق اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون لإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم و إن سمي إجماعاً بالاصطلاح و هذه نقطة خلاف جوهريّة في الإجماع ينبغي أن سجلّها، و يلتبس الحق فيها، فإنّ لها كلّ الأثر في تقييم الإجماع من جهة حجّيته.

و لأجل أن نتوصل إلى الفرض المقصود لا بدّ من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتبس الجواب عليها.

أولاً: من أين انتق^٢ للأصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجّة و دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب و السنّة؟

ثانياً: هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمّة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يُعتدّ به؟ و من هم الذين يُعتدّ بأقوالهم؟

أما السؤال الأول:

فإنّ الذي يثيره^٣ في النفس و يجعلها في موضع الشك فيه أن إجماع الناس جمعاً على

جـ وذهب بعض آخر إلى أنّه أحد الأدلة الخمسة، كما أعدي في الإحكام ١: ٢٢٦ - ٢٢٧، ولين الحاجب في

منتهى الوصول والأمل: ٤٥

١ أي تبعاً.

٢ أي. انشروا ظهر

٣ أي. يثيره يتود و يثور أي يرتفع

شيء، أو إجماع أمة من الأمم بما هو إجماع و اتفاق لا فيمة علمية له في استكشاف حكم الله (تعالى)؛ لأنه لا ملزمة بينه وبين حكم الله (تعالى)، فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله (تعالى) بأي وجد من وحوه الملازمة

نعم، الشيء الذي يجب ألا يعوتا التسيب عليه في الباب أنا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني^١ و سيأتي^٢ إن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها «الآراء المحمودة»، والتي تستحق بحفظ النظام و النوع، يُستكشف به الحكم لشرعي؛ لأن الشارع من العقلاء، بل رؤسهم، وهو خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم

ولكن هذا التطابق ليس من نوع لإجماع بمفهومه، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجته في مقابل الكتاب، والله، وإجماع وهو من باب النصيب و التقيع العقلين الذي يكره هؤلاء الدهويون إلى حجة الإجماع

أما إجماع الناس الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتحاده دليلاً على الحكم لشرعي؛ لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة، أو العقيدة، أو الاعمال النفسية، أو الشبهة، أو نحو ذلك و كل هذه الدوافع من خصائص البشر، لا يشاركونهم الشارع فيها؛ لشرهه عنها فإد حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يُستكشف من اتفاقهم على حكم - بما هو اتفاق - أن هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع

ولو أن إجماع الناس بما هو إجماع - كيفما كان و بأي دافع كان - هو حجة و دليل لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير مسلمة أيضاً حجة و دليلاً. و لا يقول بذلك واحد ممن يرى حجة الإجماع

إذن، كيف اتخذ الأصوليون إجماع لمسلمين بالخصوص حجة؟! وما الدليل لهم على ذلك؟

١. راجع الصفحة ٢٤٤-٢٤٦

٢. يأتي في الصفحة ٤٨٠ و ٤٨٤-٤٨٥

٣. صفة «باب»

وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع تنهزي إلى أول إجماع اتُّخذ دليلاً في تاريخ المسلمين. إنه الإجماع المدعى على بيعة أبي بكر؛ خليفة للمسلمين، فإنه إذا وقعت البيعة له - والمفروض أنه لا سند لها^١ من طريق النص القرآني، والسنة النبوية - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع، فذنبوا.

أولاً: إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته.^٢

وثانياً: إن الإمامة من الفروع لا من الأصول.^٣

وثالثاً: إن الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة أي إنه دليل ثالث، غير الكتاب والسنة.^٤

ثم مدّ توسعوا، فاعتروه دليلاً في جميع مسائل شرعية الفرعية و سلّكوا لإثبات حجّيته ثلاثة مسالك: الكتاب، والسنة، والعقل.

و من الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه، لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

أما مسلك الكتاب، فأبات اسدلّوا بها [وهي] لا سهض دليلاً على مقصودهم. وأولها بالذكر انه سبيل المؤمنين، وهي قوله (تعالى) ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^٥ فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم، فيجب اتّباعه. ويهده الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه^٦

و يكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغرالي منها؛ إذ قال: «الظاهر أن المراد

١. أي للبيعة

٢. راجع شرح المواظ ٨، ٢٥٣، شرح المقاصد ٥: ٢٦٤؛ لأربعين (لنراي) ٤٣٧-٤٣٨

٣. راجع شرح المواظ ٨، ٣٤٤؛ شرح المقاصد ٥: ٢٣٢

٤. راجع التعليقة (٦) من الصفحة: ٤٥١.

٥. النساء (٤) الآية: ١١٥

٦. راجع نهاية السؤل ٣: ٢٤٨؛ المستطفي ١: ١٧٥؛ الإحكام (للآمدي) ١: ٢٨٦

بها أن من يقاثل الرسول و يشأقه و يتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دَفَع الأعداء عنه نوْلَه ما تولَّى؛ فكأنّه لم يكن بترك المشاقّة حتّى تنضمّ إليه متابعه سبيل المؤمنين في نصرته، والذّب عنه، والانتقياد له فيما يأمر و ينهى». ثمّ قال: «و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم»^١.

و هو كذلك كما استظهره.

أمّا: الآيات الأخرى فقد اعترف الفزالي^٢ كغيره^٣ بعدم ظهورها في حجّة الإجماع، فلانطيل بذكرها، ومناقشة الاستدلال بها.

و أمّا مسلك السنّة: فهي أحاديث روّوها بما يؤدّي مضمون الحديث «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^٤، وقد ادّعوا تواترها معني، فاستنبطوا منه عصمة الأئمة الإسلامية من الخطأ والصلافة^٥، فيكون إجماعها كقول المعصوم حجّة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله (تعالى).

و هذه الأحاديث^٦ - على تقدير التسليم بصحتها، ثمّ أنّها توجب العلم؛ لتواترها معني - لا تنفع في تصحيح دعواهم لأنّ المعلوم من اجتماع الأئمة كلّ الأئمة، لا بعضها، فلا تثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأئمة، بينما أنّ مقصودهم من الإجماع، إجماع خصوص الفقهاء، أو أهل الحلّ والعقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصّة، وهي طائفة أهل السنّة، بل يكتفون باتّفاق جماعة، ويعلمتّون إليهم، كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

فأنّى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأئمة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع

١. المستصفى ١: ١٧٥.

٢. المستصفى ١: ١٧٤ - ١٧٥.

٣. كالشوكاني في إرشاد الفحول ٧٦ - ٧٨.

٤. لم أجده في المصادر الحديثيّة بهذه العبارة.

٥. راجع المستصفى ١: ١٧٥؛ أصول الفقه (للخصري بك)، ٢٨٦؛ نهاية السؤل ٣: ٢٥٩.

٦. إن شئت فراجع المستصفى ١: ١٧٥؛ الإحكام (للأمدّي) ١: ٣١٣؛ أصول الفقه (للخصري بك)، ٢٨٦.

المعصور إلا في ضروريات الدين، مثل وجوب الصلاة، والزكاة، وسجودهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع إجماع مباحوث عنه ولا يحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع

وأما مسلك العقل الذي عثر عنه بعضهم^١ بالطريق المعنوي - فعابه ما يقال في توجيهه أن الصحابة إذا قصوا بقضية، ورعوا أنهم قد طعنوا بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرةً تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تُحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط فقطعهم في غير محل القطع مُحال في العادة والتابعون والتابعون إذا قطعوا بما قطع به الصحابة، فيستحيل في العادة أن يشدَّ عن جميعهم الحق مع كثرتهم^٢

و مثل هذا الدليل يصح أن يناقش منه بأن إجماعهم هذا إن كان يُعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجةً لأنه قطع بالسنة، ولا كلام لأحد فيه، لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة

و أمّا إذا لم يُعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من عرض الإجماع حجةً مسئلةً، ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة - فإن قطع المجتهدين - مهما كانوا - لش كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء قطع، كما في الخبر الموثر، فإنه لا يستحيل في حقهم الغفلة، أو الاشتباه، أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة، أو العقيدة، أو أي دافع من الدوافع الأخرى التي شُرنا إليها سابقاً

و لأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب لتعلم ألا ينطرق إليه احتمال خطأ المحبرين في فهم الحادثة، واشتباههم، كما شرحناه في كتاب المنطق^٣

و لا عجب في تطرق احتمال الخطأ في تدقيق الناس على رأي، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في لقل، لأن أسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر. ثم إن هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم فأى شيء يختص به بخصوص الصحابة،

١. وهو المزالي في المستقصى ١: ١٧٩

٢. انتهى مدح ما قاله المزالي في توجيهه

٣. المنطق ٣: ٢٨٤

أو المسلمين، أو علماء طائفةٍ خاصّةٍ، من دون باقي الناس، وسائر الأمم؟ إلا إذا ثبت من دليلٍ آخر اختصاص المسلمين، أو بعضٍ منهم بجزيةٍ خاصّةٍ ليست للأمم الأخرى، وهي العصمة من الخطأ فإذن، - على هذا التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الذي يُثبت العصمة للأمة المسلمة، أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى و هذا رجوع إلى المسلك الأول والثاني. وليس هو مسلكاً مستغلاً عنهما

و بالحنام نقول، إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتمّ لنا أدلّةٌ على حجّة الإجماع من أصله من جهة أنّه إجماع فلا يظهر للإجماع قيمةٌ من ناحية كونه حجّةً، ومصدراً للتشريع الإسلاميّ مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه، وإنّما يصحّ الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم، فيكون حينئذٍ كالخبر الموارر لدى تثبيت به السنّة و سأتى البحث عن ذلك.^١

و أمّا السؤال الثاني:

فالذي يشيّر إليه ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأنّ الحقّ إنّما هو إجماع الأمة كلّها، أو جميع المؤمنين بدون استثناء، لمسى ما شئ واحد منهم - أيّ [مخالف] كان - فلا يحقّق الإجماع الذي قام الدليل على حجّته، فإنّه مع وجود المخالف - وإن كان واحداً - لا يحصل القطع بحجّة إجماع مَنْ عدّه مهما كان شأنهم؛ لأنّ العصمة - على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة - إنّما تثبت لجميع الأمة، لا لبعضها

ولكن ما توقّعوه من دهاهم إلى حجّة الإجماع - وهو إثبات شرعيّة بيعة أبي بكر - لم يحصل لهم؛ لأنّه قد ثبت من طريق النواتر مخالفة عليّ عليه السلام و جماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين، ولئن اتّبعنا أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة، فإنّه بقي منهم مَنْ لم يبايع حتى مات، مثل سعد بن عبادَة (قليل الجوّار)

و لأجل هذه المفارقة بين أدلّة الإجماع و واقعها الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال

في هذا الباب لتوجيهها^١، فقال مالك - على ما نسب إليه^٢ -: «إنَّ الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط». وقال قوم: «الحجة إجماع أهل الحرمين: مكة، والمدينة. والمصريين: الكوفة، والبصرة^٣». وقال قوم: «المعتبر إجماع أهل الحلّ والعقد^٤». وقال بعض: «المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصة^٥». وقال بعض: «الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين^٦». واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر^٧. وقال آخرون: «الاعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاوزوا بعد عصرهم»، كما نسب ذلك إلى داود^٨ و شيعته^٩. إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها، منقولة في جملة من كتب الأصول^{١٠}.

و كل هذه الأقوال تحكمات، لا سند لها ولا دليل. ولا ترفع الفائلة من تلك المفارقة الصارخة. والذي دفع أولئك الفائلين بتلك المقالات أمورٌ وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء، يطول شرحها، أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت الفائلين بحجة الإجماع في حَيْضَ بَيْضَ لتصحيحه وتوجيهه، وإلا فلك المسالك الثلاثة إِنْ سُلِّمَتْ - لا تدلّ على أكثر من حجة

١. أي لتوجيه الأدلة

٢. نسب إليه في نهاية السور ٣ - ٢٦٣، والمستطفي ١ - ١٨٧، والإحكام (للآمدي) ١ - ٣٤٩

٣. وهذا منسوب إلى رعم بعض أهل الأصول. والناسب الشوكاني في إرشاد الفحول ٨٣

٤. هذا ما احتاره صاحب نهاية السور ٣ - ٢٢٧، والصحح الراري في المحصول في علم الأصول ٢ - ٣

٥. ذهب إليه الحضري بك في كتابه أصول الفقه: ٢٧١ و ٢٧٦

٦. هذا ما نسبته الآمدي إلى محمد بن جرير الطبري، وأبي بكر الراري، وأبي الحسين الحنطاط، وأحمد بن حنبل. راجع الإحكام (للآمدي) ١ - ٢٣٦

٧. وهذا القول نسبته الآمدي إلى من استدلل على حجة لإجماع بدلالة النقل، كإمام الحرمين، راجع الإحكام

٣٥٨، ١

٨. وهو أبو سفيان داود بن حلف الإصبهاني، المعروف بظاهره، وهو إمام الظاهرية.

٩. نسب إليه، وإلى ابن حنبل، وأحمد بن حنبل في إرشاد الفحول ٨١ - ٨٢، وفواتح الرحموت «المطبوع

بها مش المستطفي ٢ - ٢٢٠

و نسب إليه وشيعته في المستطفي ١ - ١٨٩، والإحكام (للآمدي) ١ - ٣٢٨

١٠. راجع بعض المصادر المتقدمة

إجماع الكلّ بدون استثناء، فتخصيص حجّيته ببعض الأئمة دون بعض بلا مخصّص نعم، المخصّص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب، والمحافظة عليه على كلّ حال.

الإجماع عند الإمامية

إنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علميّة له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدّم وجهه^١، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حيثنّ في السنّة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

و قد تقدّم أنّه لم يثبت عندنا عصمة الأئمة عن الخطأ،^٢ وإلّا أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأئمة أنّه يكشف عن رأي من له العصمة، فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف

و على هذا، فيكون الإجماع منركه منزلة لحبر المتواتر، الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس نفسه دليلاً على الحكم الشرعيّ رأساً، بل هو دليل على الدليل^٣ على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً، بل هو دليل على الدليل

عانه الأمر أنّ هناك فرقا بين الإجماع والخبر المتواتر إنّ الخبر دليل قطعيّ على قول المعصوم، أي أنّه يثبت به نفس كلام المعصوم و يعطيه فيما إذا كان التواتر للفظ

أمّا الإجماع فهو دليل قطعيّ على نفس رأي المعصوم، لا على لفظ خاصّ له، لأنّه لا يثبت به - في أيّ حال - أنّ المعصوم قد تدفّق بلفظ خاصّ معيّن في بيانه للحكم؛ ولأجل هذا سميّ الإجماع «الدليل اللبّي»، نظير الدليل العقليّ، يعني: أنّه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعيّ الذي هو كالبّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له.

و الشجرة بين الدليل اللفظيّ و اللبّيّ تظهر في المخصّص إذا كان لبّيّاً أو لفظيّاً، على ما ذكره الشيخ الأنصاريّ - كما تقدّم -^٤ لدهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة

١ و٢. تقدّم في الصفحة ٤٤٥-٤٤٨.

٣ وهو قول المعصوم مثلاً فالحبر المتواتر كاشف عن قول المعصوم - مثلاً - الذي هو الدليل على الحكم الشرعيّ

٤ تقدّم في المعتمد الأوّل ١٦٥

المصدقية، إذا كان المخصص لبياً، دون ما إذا كان لفظياً.^١

وإذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء، كما هو مصطلح أهل السنة على مساهم، بل يكفي اتفاق كل من يُستكشف من اتفاقهم قول المعصوم، كثروا أم قلّوا، إذ كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق في «المعتبر» - بعد أن أفاض حجة الإجماع بدخول المعصوم - «فلو جلا المائة من فوائدها من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة»^٢ وقال السيّد المرتضى - على ما نقل عنه - «إذا كان علمه كون الإجماع حجة كونه الإمام فيهم فكل جماعة - كثرت أو قلّت - كان لإمام في قولها بإجماعها حجة»^٣ إلى غير ذلك من التصريحات الموقوفة عن جماعة كثيرة من علمائنا^٤ ولكن سيأتي أنه على بعض المسالك في الإجماع لابد من إحرار اتفاق الجميع^٥

وعلى هذا، فيكون اسمه اتفاق جماعة من علماء الإمامة بالإجماع مسامحة ظاهرة، فإن الإجماع حقيقة عرفية هي اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي و لا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصحّ سميها بالإجماع ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان العاصّة من علماء الإمامة على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كلّ تعاقٍ يُستكشف منه قول المعصوم، سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعمّ القسمين

والخلاصة [أن] التي نريد أن نصّ عليها، وتقريباً من البحث أن الإجماع إنما يكون حجة إذا علم بسببه - على سبيل انقطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله - وإن

١. مطارج الأنظار ١٩٤، ونك في سببه، يه نظر، كما مرّ في التعلية (٢) من الصفحة ١٦٥

٢. المعتبر في شرح المختصر ٦١

٣. انتهى كلامه ملخصاً على ما نقل عنه الشيخ الأحمدي في فرائد الأصول ١ - ٨٠ وراجع كلامه في الدررعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٣٠

٤. وإن شئت فراجع فرائد الأصول ١: ٧٩ - ٨٠

٥. وهو مسلك الحدس، كما يأتي في الصفحة: ٣٦١

حصل الظن منه - فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجّية مثله.

أمّا كيف يُستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ فهذا ما ينبغي البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرائق، أنهاها المحقق الشيخ أسدالله التستري في رسالته في المواسعة والمضايقة - على ما نقل عنه^١ - إلى اثنتي عشرة طريقة. ونحن نكتفي بذكر الطرائق المعروفة، وهي ثلاث، بل أربع:

١. طريقة الحق. وبها يسمّى الإجماع «الإجماع الدخولي»، وتسمّى «الطريقة التضمنيّة». وهي الطريقة المعروفة عند قدماء لأصحاب التي اختارها السيّد المرتضى^٢ وجماعة سلكوا مسلكه^٣.

و حاصلها: أن يُعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع، من دون أن يُعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقة إنّما تتصوّر إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه و تتبّع أقوال العلماء فعرّف اتّفاقهم، ووجد من بينها أقوالاً متعرّضاً معلومة لأشخاص مجهولين، حتى حصل له العلم بأنّ الإمام من جملة أولئك المتفقين؛ أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر، يعلم أنّ الإمام كان من جملةهم، ولم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

و من الواضح أنّ هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلا لمن كان موجوداً في عصر الإمام. أمّا بالنسبة إلى العصور المتأخّرة فبعيدة التحقق، لا سيّما في الصورة الأولى، وهي السماع من نفس الإمام.

وقد ذكروا أنّه لا يضرّ في حجّية الإجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب، وإن كثروا ممّن يعلم أنّه غير الإمام، بخلاف مجهول النسب، على وجه يحتمل أنّه الإمام؛ فإنّه في هذه الصورة لا يتحقّق العلم بدخول لإمام في المجمعين.

١ والناقل هو العلامة الآشتياني في بحر الموائد ١٢٣.

٢ رسائل الشريف المرتضى ١: ١٨؛ القريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٢٦.

٣ كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والسيّد الرضي عن مامي لرائد الأصول ١: ٨٣.

٢. طريقة قاعدة اللطف: و هي أن يُستكشف عقلاً رأي المصنوع من اتفاق من عده^١ من العلماء الموجودين في عصره خاصة، أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور رذع من قبيله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة، خفية أو ظاهرة، إما بظهوره نفسه، أو بإظهار من يبين الحق في المسألة. فإن قاعدة اللطف - كما تقتضت نصب الإمام وعضمته - تقتضي أيضاً أن يظهر الإمام الحق في المسألة التي يتفق المعتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم، أو إخلال الإمام بأعظم ماوجب عليه و نصيب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المترتبة.

و هذه الطريقة هي التي احتارها الشيخ الطوسي^٢، ومن تبعه^٣، بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. وربما يُستظهر من كلام السيد المرتضى - المنقول في «العدة»^٤ عنه في رد هذه الطريقة - كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً.

و لازم هذه الطريقة عدم قذح المحالفة مطلقاً، سواء كانت من معلوم النسب، أو مجهولة، مع العلم بعدم كونه الإمام، ولم يكن معه من يمد يد على صحة فتواه. و لازم هذه الطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذا كان هناك أية، أو سنة قطعية على خلاف المجمعين، وإن لم يعمموا دلائلها على الخلافة، إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق.

٣. طريقة الحدس: و هي أن يُقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدأ بيد، فإن اتفاقهم - مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل - يعلم منه أن الاتفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم، لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم اتباعاً للأهواء، أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق أتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب، فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه.

و الذي يظهر، أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين^٥، و لازمها أن الاتفاق

١ أي عدا المصنوع

٢. العدد ٢: ٦٢٩ - ٦٣١

٣. العدد ٢: ٦٣١

٤. منهم المحقق الخراساني في كتابه الأصول: ٣٣١، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار: ٣: ٧٩

ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه؛ لأنّ اتفاق أهل عصر واحد - مع مخالفة مَنْ تقدّم - يقدح في حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفة معلوم السبب ممّن يُعتدّ بقوله، فضلاً عن مجهول السبب.

٤. طريقة التقرير: وهي أن يحقّق الإجماع برأى و منسج من المعصوم، مع إمكان ردّعهم ببيان الحقّ لهم، ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإنّ اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه، وتقريرهم على ما ذهبوا إليه؛ فيكون ذلك دليلاً على أنّ ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

و هذه الطريقة لا تتمّ إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدّم الكلام عليها في مبحث السبب^١ و مع إحراز جميع الشروط لاشكّ في استكشاف موافقة المعصوم، بل ببيان الحكم من شخص واحد برأى و منسج من المعصوم، مع إمكان ردّعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشعاً عن موافقه ولكنّ المهمّ أن يثبت لما أنّ الإجماع في عصر العيبة هل يحقّق فيه إمكان الردع من الإمام، ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام سائر الحكم الواقعيّ و الحال هذه^٢ و سيأتي ما يسمع في المقام^٣

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع^٤.
و قد يحصل للإنسان - المتنبّع لأقوال العلماء - المحصّل لإجماعهم - بمصنّ الوجوه دون البعض - أي لا يجب في كلّ إجماع أن يُنتج على وجه واحد من هذه الوجوه -؛ وإن كان السيّد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى (الطريقة التضمنيّة) - أي الإجماع الدخوليّ -، والشيخ الطوسي يرى انحصاره^٥ في الطريقة الثانية (طريقة قاعدة اللطف).

و على كلّ حال، فإنّ الإجماع إنّما يكون حجة إذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أيّ سبب كان، وعلى أيّة طريقة حصل، فليس من الضروري أن نفرص حصوله من

١. راجع الصفحة: ٤٢٣.

٢. يأتي في الصفحة: ٤٦٦.

٣. ومنها أيضاً الشرف بخدمة الإمام^{عليه السلام}، ومعرفة رأيه، فينقل الحكم مضموناً بالإجماع لبعض الأفاضل.

٤. وفي «س»: وحصره الشيخ الطوسي.

طريقة مخصوصة من هذه الطرائق، أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم. والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. و تفصيل ذلك أن تقول ببرهان السبر و التقسيم: إنَّ لمجمعين بما أن يكون رأيهم - الذي اتفقوا عليه - بغير مستند و دليل، أو عن مستند و دليل. لا يصحَّ الغرض الأول؛ لأنَّ ذلك مستحيل عادة في حقهم، ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يستكشف منها الحق فيتمتعين الفرص الثاني، وهو أن يكون لهم مدركٌ خفي علينا و ظهر لهم.

و مدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل العقلي. و لا يصحَّ أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة.

أما الكتاب؛ فإنما لا يصحَّ أن يكون مدركهم؛ فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء و مفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا، و ظهرت لهم. ولو فرض أنهم فهموا من آية شيئاً خفي علينا و جهة فإنَّ فهمهم ليس حجة علينا، فإجماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعي، أو موجباً لقيام الحجة علينا فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

و أما الإجماع؛ فواضح أنه لا يصحَّ أن يكون مدركاً لهم؛ لأنَّ هذا الإجماع - الذي صار مدركاً للإجماع - ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدركه، فلا بدَّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى.

و أما الدليل العقلي؛ فأوضح؛ لأنه لا تتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا، و ظهرت لهم؛ ضرورة أنه لا بدَّ في القضية العقلية - التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي - أن تتطابق عليها آراء جميع العقلاء، وإلا فلا يصحَّ التوصل بها إلى الحكم الشرعي. فلو أنَّ لمجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يُستكشف منها الحق و موافقة الإمام؛ لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال في «السنة».

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١. أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهةً، أو يرون فعله، أو تقريره. وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به، فضلاً عن القطع، وإن احتمل إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للإمام. بل الحال كذلك، حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي إنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم؛ لاحتمال أنهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، وإن كان احتمال المشافهة قريباً جداً، بل هي مضمونة. على أنه لا مجال - بالنسبة إلينا - لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور؛ إذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالأصول الأربعمئة.

٢. أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم، أو كشيء عن الحجة الشرعية من جهة السند، والدلالة معاً. أمّا من جهة السند فلا احتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق، أو الحسن، فمن لا يرى حجتهما لا مجال لهما في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع؟

و أمّا من جهة الدلالة فلا احتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنه حجة من جهة السند - ليس نصاً في الحكم، ولا ينفذ أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم، فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهراً لدى كل أحد، وقم قوم ليس حجة على غيرهم. ألا ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفادة العجاسة من أخبار البشر، واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك، ابتداءً من العلامة الحلي؟ فلمل الخبر الذي كان مدركاً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي وهو بالنسبة إلينا غير عملي

و أمّا القول بأن قاعدة اللطف تقتضي أن يكون الإمام موافقاً لرأي المجمعين وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجتيته من جهة السند أو الدلالة

لواطلعنا عليه؛ فإننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام؛ وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري^١ وغيره^٢ بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي وأتباعه عليها^٣ لأن السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام، واحتجاب نفعه - مع ما فيه^٤ من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر - هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع، لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه، وهو تبليغ الأحكام؛ لأن الاحتجاب ليس من سببه.

و على هذا، فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

و للمشكك أن يزيد على ذلك، فيقول لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يظهر الإمام الحق، حتى في صورة الخلاف، لا سيما أن بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه - التي هي الأكثر من مسائله - لوجدنا أن كثيراً من الناس لا معالة واقعون في مخالفة الواقع، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام، ليقول الخلاف، أو ينهض، وبه نجاء المؤمنين من الوقوع في مخالفه الواقع؟ وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجالاً لاستنزاج الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

و أمّا: مسلك الحدس، فإن عهدة دعوه على مدعيها، وليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، إلا أن يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضرورات الدين، أو المذهب، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقه لقول الإمام، وإن كان مستند المجمعين خبر الواحد، أو الأصل.

و كذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل.

١. فرائد الأصول ١ - ٨٤

٢. كالمحقق القراساني في كفاية الأصول: ٣٣٤

٣. العدة ٢ - ٦٢٩ - ٦٣١

٤. أي في اختفاء الإمام واحتجابه

و على كل حال، لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قول الإمام على سبيل القطع واليقين.

الإجماع المنقول

إنّ الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

١. الإجماع المحصل: والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتبني أقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدّم البحث عنه.

٢. الإجماع المنقول: والمقصود به الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة، أم بوسائط.

ثمّ النقل تارة يقع على نحو التواتر، وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجّية. وأخرى يقع على نحو خبر الواحد. وإذا أطلق قول «الإجماع المنقول» في لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجّيته على أقوال

ولكنّ الذي يظهر أنّهم متفقون على حجّية نقل الإجماع الدخولي، وهو الإجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل أنّه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين. وينبغي أن يتفقوا على ذلك؛ لأنّه لا يشترط في حجّية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل - حسبّ العرض - قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وإن لم يعرفه بالتفصيل. غير أنّ الإجماع الدخولي ممّا يعلم عدم وقوع نقله، لا سيّما في العصور المتأخّرة عن عصر الأئمّة، بل لم يُعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدّعي ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجّية الإجماع المنقول، غير الإجماع الدخولي، وهو - كما قلنا - على أقوال:

١. أنّه حجّة مطلقاً؛ لأنّه خبر واحد.

٢. إنه ليس بحجة مطلقاً؛ لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة.^١
٣. التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم، فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة التي يُستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم، فلا يكون حجة. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأعظم الأنصاري.^٢

و سرّ الخلاف في المسألة يكمن في أن أدلة خبر الواحد - من جهة أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر - لا تشمل كل خبر عن أي شيء كان، بل مختصة بالخبر العاكي عن حكم شرعي، أو عن ذي أثر شرعي، ليصح أن يتعبدوا الشارع به، وإلا فالمحكمي بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد.

و من المعلوم أن الإجماع المقول - غير الإجماع الدخولي - إنما المحكمي به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء هي أنفسهم - بل هي أقوال علماء - ليست حكماً شرعياً، ولا ذات أثر شرعي.

و عليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولاً لأدلة خبر الواحد. وإنما يصح أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم، ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن ثبت لدينا أنه يكفي في صحة التعبد بالخبر كشفه - على أي نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظراً إلى أنه لا يعتبر في حجّية الخبر حكاية نص أفعال المعصوم؛ لأن المناط معرفة حكمه، ولذا يجوز النقل بالمعنى، فالإجماع^٣ المنقول - الذي هو موضع البحث - يكون حجة مطلقاً؛ لأنه

١. قال في العدة: «وحكي عن النظام، وجمعي بن حرب، وجمعي بن مبشر، أنهم قالوا: الإجماع ليس بحجة».

العدة ٢: ٦٠١.

٢. قرأه الأصول ١: ٨٧ و ٩٥.

٣. جوابي «إن ثبت».

كاشفٌ وحالٍ عن الحكم باعتقاد الناقل، فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

وأما: إن ثبت لدينا أنَّ المناط في صحة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس - أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المصنوع - ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد، وإن كان قاطعاً بالحكم، مع أنَّ فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده، فالإجماع^١ المنقول - الذي هو موضع البحث - ليس بحجة مطلقاً.

وأما: لو ثبت أنَّ الإخبار عن حدسٍ اللازم للإخبار عن حسٍّ يصح التعبد به؛ لأنَّ حكمه حكم الإخبار عن حسٍّ بلا فرق، فإنَّ التفصيل المتقدم في القول الثالث^٢ يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سرُّ الخلاف في المسألة بقي علينا أن نفهم أيُّ وجهٍ من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق، والأحق بالاعتماد؟ فنقول:

أولاً: إنَّ أدلة خبر الواحد جميعها - من آياتٍ وروايات، وبناء عقلاء - أقصى دلالتها أنَّها تدلُّ على وجوب تصديق الثقة، وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل، ولكنها لا تدلُّ على تصويبه في اعتقاده.

بيان ذلك أنَّ معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية العقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا معالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول. وعليه، فإذا كان المنقول حكماً [شرعياً] أو ذا أثر شرعيٍّ صحَّ البناء على الخبر والتعبد به، بالنظر إلى هذا المنقول.

أما: إذا كان المنقول اعتقاد الناقل - كما لو أخبر شخصٌ عن اعتقاده بحكم - فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول، والاعتقاد في نفسه ليس حكماً [شرعياً]، ولا ذا أثر شرعيٍّ.

١. جواب «إن ثبت».

٢. وهو قول الشيخ الأمامي.

أما: صحة اعتقاده و مطابقته للواقع فذلك شيء آخر، أجنبي عنه؛ لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعني أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في أن هذا هو اعتقاده واقعاً، لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

و من هنا نقول، إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعية نقله؛ تصديقاً له بمقتضى أدلة حجّية الخبر؛ لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول، وهو الحكم؛ إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل و واقعية المنقول. أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكّم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلة حجّية الخبر؛ لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده، فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل أن أدلة [حجّية] خبر الواحد إنما تدلّ على أن الثقة مصدّق و يجب تصويبه في نقله، ولا تدلّ على تصويبه في رأيه، واعتقاده، وحده. وليس هناك أصل عدلاني يقول: إن الأصل في الإنسان، أو الثقة خاصة أن يكون مصيباً في رأيه، وحده، واعتقاده. ثانياً؛ بعد أن ثبت أن أدلة حجّية الخبر لا تدلّ على تصويب الناقل في رأيه وحده، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، وإن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك، فهل هنا أيضاً غير مشمول لأدلة حجّية الخبر؟

الحق أنه ينبغي أن يكون مشمولاً لها؛ لأنّ لأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به إلا من جهة تصديقه في نقله؛ لأنه لما كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم، فيصحّ التعلّل به بلحاظ هذه الجهة، بل إن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم. و حينئذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجّية الخبر، لاسيّما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. و لا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم - يعني

أنّ الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي - وهو الإخبار عن صدور الحكم - حجّة مشمولاً لها؛ لأنّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقة من ناحية الحجّية، وإن كانت تابعة لأدلة حجّية الخبر، وإن لم يكن من جهة المدلول المطبقي مشمولاً لها ثبوتاً؛ إذ لا دلالة التزامية إلا مع فرض الدلالة المطابقة، ولكن لا تلازم بينهما في الحجّية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتّضح لك أنّ الأولى التنصّل في الإجماع المقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه، لو كان هو المحضّل له، فيكون حجّة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المقول إليه، فلا يكون حجّة، لما تقدّم أنّ أدلّة [حجّية] خبر الواحد لا تدلّ على تصديق الناقل في نظره و رأيه و نعلمه إلى هذا التفصيل يرمي الشيخ لأعظم في تفصله الذي أشرنا إليه سابقاً.

تعريفات (٥٦)

١. أذكر أقوال العامة في معنى الإجماع.
٢. ما معنى الإجماع عند الإمامية؟
٣. ما الفرق بين الإجماع، وتطابق آراء العقلاء؟
٤. من أين استقى الأصوليين القول بالإجماع؟
٥. اذكر أقوال العامة في الإجماع المعتبر.
٦. ما هو الإجماع المعتبر عند الإمامية؟
٧. ماهي «طريقة الحسن» في استكشاف قول المعصوم من إجماع؟
٨. ماهي «طريقة قاعدة اللطف»؟ ومن اختارها؟
٩. ماهي «طريقة الحسن»؟ ومن ذهب إليه؟
١٠. ماهي «طريقة التقرير»؟
١١. هل يحصل القطع بقول المعصوم من الإجماع المحض بإحدى الطرائق المذكورة أم لا؟ اذكر تطبيق المطلب تفصيلاً.
١٢. ماهو الإجماع للمحضّل؟
١٣. ماهو الإجماع للمنقول؟
١٤. اذكر الأقوال في حجّية الإجماع للمنقول. واذكر فراجع منها مستدلّاً.



الباب الرابع

الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجة [حكم] العقل^١ - أي تعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي - وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة.

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين:

الأول: حكم العقل بالحسن والقبح، وهو قسم المستقلات العقلية.

والثاني: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

وعدنا هناك ببيان وجه حجة الدليل العقلي، والآن قد حلّ الوفاء بالوعد، ولكن قبل

بيان وجه الحجية لابد من الكثرة^٢ بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية؛

لنرض ببيان الآراء فيها، وبيان وجه حصرها، وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة

المعروفة التي رابعتها «الدليل العقلي»^٣، بينما أن بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة

المذكورة؛ القياس، ونحوه على اختلاف آرائهم^٤. و من هنا نعرف أن المراد من الدليل

١ كحكم العقل بالإجراء، وحكمه بتعديم الأهل وغيرهما.

٢ الكثرة أي الحملة. والمقصود هنا الرجوع إلى البحث

٣ فالأدلة عندهم هي: ١- الكتاب. ٢- السنة. ٣- الإجماع. ٤- دليل العقل. راجع نتائج الأحكام

(للنراقشي)، ٣: ضوابط الأصول، الأقوال الأصول ٩: ٩.

٤. راجع شرح المصنف ٢: ٤٥٣ - ٤٥٤؛ الإحكام (للإمامي) ١: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ انتهى الوصول والأمل: ٤٥.

اللمع في أصول الفقه: ٦- ٧.

العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين في الأصوليين أنهم^١ يريدون منه ما يشمل القياس [تشيحاً عليهم]،^٢ ليس [ظنه] في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم بعدم الاعتبار بالقياس، ونحوه.

ومع ذلك، فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يشره، أو فسر به ما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد (استوفى سنة ٤١٣ هـ. ق) في رسالته الأصولية التي لفصها الشيخ الكراجكي^٣، فإنه لم يذكر **الدليل العقلي** من جملة أدلة الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة: الكتاب، والسنة النبوية، وأقوال الأئمة^٤، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل،^٥ وقال عنه: «هو سبيل إلى معرفة حقيقة القرآن، ودلائل الأخبار»، وهذا التصريح - كما ترى - أجنبي عما نحن في صدد.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. ق) في كتابه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول، فلم يصرح **بالدلائل العقلية**، فضلاً عن أن يشرحه، أو يفرد له بحثاً، وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه^٦ أنه - بعد أن قسم المعلومات إلى ضرورية و مكتسبة، والمكتسبة إلى عقلي وسمعي - ذكر من جملة أمثلة الضرورية العلم بوجود ردّ الودعة، وشكر المنعم، وقبح الظلم والكذب؛ ثم ذكر في مقرر^٦ كلامه أن القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحهما، ويريد من قبحهما تحريمهما وذكر أيضاً: فأما الأدلة الموجهة للعلم، فبالعقل يُعلم كونها أدلة، ولا مدخل للشرع في ذلك.

١. أي: المتقدمين.

٢. ما بين المحققين موجود في «س».

٣. راجع كتبه الفوائد، ١٨٦.

٤. أي قال: «وأحدّها: العقل».

٥. وهو فصل في ذكر ما يُعلم بالعقل والسمع راجع المدة ٢ ٧٥٩ - ٧٦٢.

٦. المقرر: موضع غرض الشيء، وإظهاره.

و أوّل من وجدته من الأصوليين يصرّح بالدليل العقليّ، الشيخ ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨ هـ.ق)، فقال في السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب، والسنة، والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها»^١. ولكنّه لم يذكر المراد منه. ثمّ يأتي المحقّق الحلّي (المتوفى ٦٧٦ هـ.ق)، فيشرح المراد منه، فيقول في كتابه «المعتبر»^٢ ما ملخصه:

و أمّا الدليل العقليّ فقسمان:

(أحدهما): ما يتوقّف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب.

و ثانيهما: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه

و يحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخبر من المناقشة في أمثله.

و يزيد عليه الشهيد الأوّل (المتوفى سنة ٧٨٦ هـ.ق) في مقدّمة كتابه «الذكرى»^٣، فيجعل القسم الأوّل ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقّق، وثلاثة أخرى، وهي مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضارّ، ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقّق، وأربعة أخرى، وهي: البراءة الأصليّة، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

و هكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين،^٤ في حين أنّ الكتب الدراسيّة المتداولة، مثل المعالم، والرسائل، والكفاية لم تبحث هذا الموضوع، ولم تعرّف الدليل العقليّ، ولم تذكر مصاديقه، إلاّ إشارة عابرة في ثنايا الكلام.

و من تصريحات المحقّق والشهيد الأوّل يظهر أنّه لم تتجلب فكرة الدليل العقليّ في تلك العصور، فوسّعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظيّة، مثل لحن الخطاب - وهو

١. السرائر ١: ٤٦.

٢. المعتبر لم يشرح المختصر ١: ٣١.

٣. ذكرى الشيعة ١: ٥٢-٥٣.

٤. كالفصل المقداد في التقيح الرابع ١: ٧.

أن تدلّ قرينة عقلية على حذف لفظ -، وفحوى الخطاب -، ويعنون به مفهوم الموافقة -،
ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة، وهذه كلها تدخل في حجية الظهور،
ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة. وكذلك الاستصحاب، فإنه أصل عملي
قائم برأسه، كما بحثه^١ المتقدمون^٢ في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي (المتوفى سنة ١٢٣١ هـ.ق) نسق على
مثل هذا التصير لدليل العقل، فأدخل فيه الظواهر، مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عزّله بأنه
«حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي و ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم
بالحكم الشرعي»^٣.

و أحسن من رأيت قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصرة العلامة السيد محسن
الكاظمي في كتابه «المعصول»، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على «المعالم»
الشيخ محمد تقي الأصفهاني الذي نسج على منواله^٤، وإن كان فيما ذكره بعض
الملاحظات، لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا

و على كل حال، فإن إدخال المفاهيم، والاستصحاب، ونحوهما^٥ في مصاديق الدليل
العقلي^٦ لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب، والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل
من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي^٧.

و بسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي أنص^٨ الأخباريون باللائمة على
الأصوليين؛ إذ يأخذون بالعقل حجة على لحكم الشرعي، ولكنهم أنفسهم^٩ أيضاً لم يتضح

١. أي طلبه. والأولى: بحث عنه

٢. كالمحقق الحلي في معارج الأصول: ٢٠٦. و علامة الحلي في مبادئ الأصول: ٢٥٠.

٣. راجع أول الجزء الثاني من تحريرين الأصول.

٤. هداية المسترشدين: ٤٤٢ - ٤٤٣.

٥. كالطريق - وهو المنصوص على علته -، ومفهوم الموافقة، واتحاد طريق المسائلين.

٦. تريض لمن أدخلها في مصاديق الدليل العقلي، كالحاضل المقداد، والشهيد، والمحقق القمي.

٧. أي أقبل الأخباريون باللائمة عليهم، وبالفارسية «أخباريون لرد سرزشي به اصوليين حمله كردند».

٨. وفي «س»: ومع الأسف أنهم.

مقصودهم في الترهيد^١ بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في الترهيد بالعقول؟
و يجلي لنا عدم وضوح المقصود من الدليل لعقلي ما ذكره الشيخ المحدث البهراني في
حديثه، وهذا نص عبارته:

«المقام الثالث: في دليل العقل. و فسر بعض بالبراءة الأصلية، والاستصحاب.
و آخرون قصروه على الثاني. و ثالث فسر بهن الخطاب، و فحوى الخطاب، و دليل
الخطاب. و رابع بعد البراءة الأصلية و الاستصحاب بالانلازم بين الحكمين،
المندرج فيه مقدمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن صده الخاص،
و الدلالة الالتزامية»^٢.

ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. و لم يذكر من
الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن و القبح، بينما أن حكم العقل المقصود - الذي ينبغي
أن يجعل دليلاً - هو خصوص التلازم بين الحكمين، و حكم العقل في الحسن و القبح.
و مانعه من الأقوال لم يكن دقيقاً، كما سبق بيان بعضها
و كيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب و السنة هو
«كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي». و بمباراة ثانية هو «كل قصيدة عملية
يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي». و قد صرح بهذا المعنى جماعة من
المحققين المتأخرين^٣.

و هذا أمر طبيعي؛ لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب و السنة فلا بد ألا يعتبر
حجة إلا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته؛ فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون
و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجعلاً، وقد وقع خلط و خبط عظيمان في فهم
هذا الأمر؛ و لأجل أن تُرفع جميع الشكوك، و لمفالطات، و الأوهام لابد لنا من توضيح

١. الترهيد صده الترغيب.

٢. المحدثات الناضرة ١ - ٤٠ - ٤١.

٣. منهم: صاحب دروس في علم الأصول ٢: ٢٠٢.

الأمر بشيء من البسط، كوضع النقاط على الحروف، كما يقولون، فنقول.

١. إنه قد تقدّم أن العقل ينقسم إلى عقل نظري، وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك.

فالمراد من «العقل النظري» إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع. والمراد من «العقل العملي» إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله، أو لا ينبغي فعله.

٢. إنه ما المراد من العقل - الذي نقول إنه حجة - من هذين القسمين؟

إن كان المراد «العقل النظري» فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداءً، أي لا طريق للعقل أن يعلم - من دون الاستعانة بالملازمة - أن هذا العمل حكمه كذا عند الشارع والسر في ذلك واضح، لأن أحكام الله (تعالى) بوقفيته، فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام. المصوب من قبله (تعالى) لتبليغها؛ ضرورة أن أحكام الله (تعالى) ليس من العضايا الأولية، (ليست مما يتأهلها المشاهدة بالبصر وبحوء من الحواس الطاهرة، بل الباطنة، وليس أيضاً مما يهديها التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها؟! و شأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يصنعها البشر، كاللغات، والخطوط، ولرموز، ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام؛ لأنه ليس عندها قاعدة مصبوغة يعرف بها أسرار أحكام الله (تعالى) وملاكاتنا التي أنيطت بها الأحكام عنده^١، ولظن لا يخفى من الحق شيئاً.

و على هذا، فمن نفي حججة العقل، وقل: «إن الأحكام سميعة لا تدرك بالعقول» فهو على حق؛ إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفي استقلال العقل النظري في إدراك الأحكام وملاكاتنا و لعل بعض مكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

١. تقدّم في المقصد الثاني، ٢٣١

٢. راجع ما تقدّم في المقصد الثاني ٢٤٧

قصد هذا المعنى، كصاحب الفصول^١ وجماعة من الأخباريين، ولكن خافه التعبير عن مقصوده.^٢ وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء، ومقدمة الواجب، ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزام بين الحكمين المستتبع منه فعلية حكم الأهم عند الله (تعالى)، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله (تعالى) لما حكم به العقل في الآراء المحموده؛ فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبدهة، أو بالكسب؛ لكونها من الأوليات والعطريات التي قياساتها معها؛ أو لكونها تنتهي إليها، فعمل بها العمل على سبيل الحزم.

وإذا قطع العمل بالملازمة - ولعمري أنه كقاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع، ومع حصول القطع، فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه،^٣ بل به حجة كل حجة كما سبق بيانه^٤

و عليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بصحتها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي، ولا أظن أحداً - بعد توجهه إليها، والالتفات إلى حقيقتها - يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين يسكرون الوثوق بكل معرفة، حتى المحسوسات ولا أظن أن هذه القضايا العقلية هي مفصودة من أنكر حقيقتها من الأخباريين و

١. لا يخفى أن صاحب الفصول لم يكر الملازمة مصفاً بل أنكر الملازمة الواقعية، والترم بالملازمة الظاهرية

راجع الفصول: ٣٢٧

٢. أي، لم يعب به التعبير عن مقصوده

٣. حق المبالغة هكذا - ومع حصول القطع يستحيل نهى عنه، فإنه حجة دائمة؛ وإن ذاتية الحقيقة علمة

لاستحالة النهي

٤. راجع الصفحة: ٣٧٦ - ٣٧٩

غيرهم. وإن أُوهم بعض عباراتهم ذلك؛ لعدم التمييز بين تقاطع البحث.

و إذا عرفت ذلك تعرف أنَّ الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري، وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداءً وما يدركه منها بتوسط الملازمة، هو سبب المحنة في هذا الاختلاف، وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم؛ إذ نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع، وحجَّيته، قائلاً: «إنَّ أحكام الله توقيفية لا مَسْرُوح للعقول فيها»، وغفل عن أنَّ هذا التعليل إنما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداءً وبلاستقلال، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلَّيه بثبوت اللازم، وهو الحكم.

٣. هنا كلَّه إذا أُريد من العقل «العقل النظري».

و أمَّا لو أُريد به «العقل العملي» فكذلك لا يمكن أن يستقلَّ في إدراك أنَّ هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك؛ لأنَّ هذا الإدراك وظيفة العقل النظري؛ باعتبار أنَّ كون هذا العمل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي، من الأمور الواقعية التي تُدرك بالعقل النظري، لا بالعقل العملي، إنما كلَّ ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقلَّ بإدراك أنَّ هذا العمل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي، مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدَّس، أو إلى أيِّ حاكمٍ آخر، يعني أنَّ العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكياً عن حاكمٍ آخر.

و إذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيباً، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع، وقد لا يحكم. و لا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمَّى «الآراء المحمودَّة»، والتي تطابقت عندها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

و حيثنَّ - بعد حكم العقل النظري بالملازمة - يُستكشف حكم الشارع على سبيل القطع؛ لأنَّه بضمُّ المقدمة العقلية المشهورة - التي هي من الآراء المحمودَّة التي يدركها العقل العملي - إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري، يحصل للعقل النظري العلمُ بأنَّ الشارع له هذا الحكم؛ لأنَّه حيثنَّ يقطع باللازم - و هو الحكم - بعد فرض قطع بثبوت الملزوم و الملازمة.

و من هنا قلنا سابقاً: إنّ المستقلّات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين و التفييح العقلين؛ لأنّه لا يشارك الشارع حكم العقل العمليّ إلّا فيها، أي إنّ العقل النظريّ لا يحكم بالملازمة إلّا في هذا المورد خاصّة.^١

وجه حجّة [حكم] العقل

٤. إذا عرفت ما شرحناه - و هو أنّ العقل نظريّ يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو لعقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة -، نشرع في بيان وجه حجّة [حكم] العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بما في البحث السابق إلى أنّ الدليل العقليّ ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراءه يقطع حقيقة؛ فإنّه تنتهي إليه حجّة كلّ حقه؛ لأنّه - كما تقدّم - هو حجة بداهة، ولا يعقل سلخ الحجّة عنه.^٢

و هل تنسب الشريعة إلّا للعقل؟ و هل يثبت لمؤخّذ و اليوّء إلّا بالعمل؟ و إذا سلحنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف صدّق برسالة؟^٣ و كيف يؤمن بشرية؟! بل كيف يؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها؟! و هل العقل إلّا ما عيّده لرحمن؟^٤ و هل يُعبد الدّيان إلّا به؟

إنّ الشكّك في حكم العمل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم، كلّ ما يمكن الشكّ فيه هو [م] الصعوبات - أعني ثبوت لصلازمات في المستقلّات العقلية، أو في غير المستقلّات العقلية - و نحن إمّا نتكّنم في حجّة [حكم] العقل لإثبات الحكم الشرعيّ بعد ثبوت تلك الملازمات، و قد شرحنا في 'بحرء الثاني' مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلّات العقلية، وبعضاً بعضاً آخر في مثل مقدّمة الواجب، و مسألة الصدّ.

أمّا بعد ثبوت الملازمة و ثبوت الملزوم فأى معنى للشكّ في حجّة [حكم] العقل،

١. راجع البحث الرابع في أسباب حكم العقل العمليّ - بحرء الثاني: ٢٢٧ فما بعدها لتعرف السّر في التخصيص بالآراء المحمودة - مده.

٢. راجع الصفحة: ٢٨٠.

أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع؟

ولكن، مع كل هذا وقع الشك لبعض لأحبارين في هذا الموضوع،^١ فلا بد من تجديده^٢ لكشف المغالطة، فنقول

قد أشرنا في المقصد الثاني إلى هذا نزع^٣، وقد إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم

الأولى: في إمكان أن يفني الشارع حقيقة هذا لقطع و قد أوضح لنا ذلك بما شرحناه في حقيقة القطع الدائبة من هذا لحزء، ورجع إليه^٤ لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع. الثانية: بعد عرض إمكان نفي الشارع حقيقة القطع، هل يهي الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك حملة من لأحبار نيسابن وصل إليهم كلامهم^٥، مدعين أن الحكم الشرعي لا يسخر، ولا يجوز لأحد به إلا بدليل من طريق الكتاب، والسنة

أقول: و مرد هذه الدعوى هي لعمري إلى دعوى تفيد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب، والسنة و هذا حيز ما يوجب به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من هذا الحزء، فعلمنا أنه يستحيل تعليق الأحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقيدها بالعلم بالاشي من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة، حتى لو قلنا بإمكان نفي حقيقته بقطع؛ لما قلناه من لزوم انحصار كما شرحناه هناك^٦

١. وفي «س»: «هي هذا الأمر الضروري، وهو من غرائب المغالاب» والأولى ما في المتن، فإن في هذه العبارة مبالغة في تهجين ما ذكره لأحبار ريقون. ويعلم منها الإبراء بحالهم، وهو لا يلحق بشأن المصنف^٧؛ لأن فيها ثباتاً من العيبة

٢. وفي «س»: «تجديده الموضوع»

٣. راجع الصفحة ٢٢٥

٤. راجع الصفحة ٣٨٠

٥. منهم المحدث الاسترأبادي في القرائد المسدية ١٢٩ - ١٣١، والعلامة البحراني في الحدائق الناضرة

١٣٢ ١

٦. راجع الصفحة ٣٩٣ - ٣٩٤

و أمّا ماورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^١ فقد ورد في قبالة مثل قولهم: «إنّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل، والأنبياء، والأئمة عليهم السلام»، وأما الباطنة فالعقول»^٢

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطرفين هو أنّ المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام و مداركها في قبالة الاعتماد على القياس، والاستحسان، لأنّها واردة في هذا المقام، أي إنّ الأحكام و مدارك الأحكام لا يصاب بالعقول بالاستقلال، وهو حق، كما شرحناه سابقاً.

و من المعلوم أنّ مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك الأحكام مستقلاً، ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام من المفسر عليه لاسباح الحكم في المفسر وهذا معنى الاجتهاد بالرأي و قد سبق^٣ أنّ هذه لإدراكات ليست من وظيفه العقل الطرّي، ولا العقل العملي، لأنّ هذه أمور لا تصاب إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام و عليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لأنّها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها أجنبية عمّا نحن بصدده، وعمّا نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم شرعيّ، كما أنّها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تُشي على العقل، وتنصّ على أنّه حجة الله الباطنة؛ لأنّها تُشي على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الطور و الأوهام، ولا على ادّعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته

الثالثة. بعد مرص عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع و الهي عنه يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال، إنّ معناه إدراك الشارع و علمه

١. معار الأئمة ٢ ٣٠٣

٢. أصول الكافي ١ ١٦

٣. راجع الصفحة ٤٨٠-٤٨٢

بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه. والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي أقصى ما يُستنتج منه أن الشارع عالمٌ بحكم العقلاء، أو أنه حَكَمَ بنفس ما حَكَمَ به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوي، أو نهْي مولوي.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة مكري حجة العقل، وهو توجيه يحتص بالمستقلات العقلية ولها التوجيه صورة صهرية يمكن أن تنطلي^١ على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة وهذا التوجيه بطوي على إحدى دعويين:
١ دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدّم تنفيذها^٢ في الجزء الثاني^٣، فلا نصيد.

٢ الدعوى التي أشرنا إليها هناك في الجزء الثاني^٤ وتوضيحها:
أن ما تطابق عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يسرم استحقاق الثواب والعقاب من قِبل المولى والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثنائي، ولا يكفي الأول.
ولو فرض أنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب فإن ذلك لا يدركه كل أحد، ولو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافياً للدعوة إلى العمل إلا عند الغد من الناس^٥ وعلى أي تقدير فرض، فلا يستغني أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى، أو النهي منه في مقام الدعوة إلى العمل، أو الرجوع عنه.

وإذا كان نفس إدراك الحس ولقب غير كافٍ في الدعوة - والمعروض [أنه] لم يبق دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر ونهي على طبق حكم

١. أي. تنجلي وتكشف، وهذا استعمال عامي يخصص معنى «تنجلي»

٢. أي. تكذيبها.

٣. راجع المقصد الثاني ٢٤٤

٤. راجع المقصد الثاني ٢٤٥.

٥. أي الفرد الخاص من الناس، وفي «س» «عند الأرحدي من الناس».

العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه؛ لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي^١ على طبق حكم العقل حينئذٍ، و«إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»؛ لأنّ المدار على لقطع في المقام.

والجواب: أنّه قد أشرنا في العاشية^٢ إلى ما يُفقد الشقّ الأوّل من هذه الدعوى الثانية؛ إذ قلنا: الحقّ أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذمّ ليس إلا استحقاق العقاب، لأنهما شيان أحدهما يسلم الآخر؛ لأنّ حقيقة المدح و المقصود منه هو المجازاة بالخير، لا المدح باللسان، وحقيقة الذمّ و المقصود منه هو المجازاة بالشرّ، لا الذمّ باللسان و هذا المعنى هو الذي يحكم به العقل؛ ولذا قال المحققون من الفلاسفة «إنّ مذخّ الشارع ثوابه، وذهمه عقابه»^٣ و أرادوا هذا المعنى

بل بالسبب إلى الله (تعالى) لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذمّ اللسانيّ عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب، وليست مجازاته بالشرّ إلا العقاب.

و أمّا الشقّ الثاني من هذه الدعوى: فالجواب بحسبه: أنّه لما كان المفروض أنّ المدح و الذمّ من القصايا المشهورات التي تنطبق عليها آراء العقلاء كافة فلا بدّ أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كلّ واحد من الناس و من هنا نقول إنّ مع هذا الفرض يستحيل توحية دعوة مولوية من الله (تعالى) تايماً؛ لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد، ولقّب الطرّا و لذا ذهبنا هناك إلى أنّ الأوامر الشرعيّة، الواردة في موارد حكم العقل - مثل وحب الطاعة و نحوها - يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية - أي مولوية - بل هي أوامر تأكيدية، أي إرشادية.

و أمّا: أنّ هذا الإدراك لا يدعو إلا العدّ^٤ من الناس، فقد يكون صحيحاً، ولكن لا يضرّ في مقصودنا؛ لأنّه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً أنّه داعٍ بالفعل لكلّ أحد، بل إنّما نقصد - و هو النافع لنا - أنّه صالح للدعوة و هذا شأن كلّ داعٍ حتى الأوامر المولوية؛ فإنّه

١ راجع تعليقه على المس في الصفحة ٢٤٥

٢. مثل قال به الحكيم السبزواري في شرح الأسماء ٢٢٦

٣ وفي «س»: «ولا الأوحدي»

لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة، لا فعليتها بدعوه، لأنه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع، أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون دعياً، يعني ليس محمول في الأمر فعلية الدعوة و عليه، فلا يصر في كونه صالحاً للدعوة عدم امشأ أكثر من

❦ تمرينات (٥٧) ❦

- ١ ما هو الدليل للعقلي؟
- ٢ ما المراد من العقل النظري والعقل العملي؟
- ٣ ما المراد من العقل الذي يقول حكمه حجة؟
- ٤ ما الوجه في حجة حكم العقل؟

الباب الخامس

حجة الظواهر

تمهيدات

١. تقدم في الجزء الأول^١ أن العرص من المقصد الأول نشيخص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة و العاية منه - كما ذكرنا - بفتح صغريات أصالة الظهور، و طبعاً إنما يكون ذلك في خصوص المورد التي وقع فيها خلاف بين الناس و فلما أبنا سبحث عن انكرى - و هي حجة «أصالة الظهور» - في المقصد الثالث و قد حلّ بحمد الله (تعالى) موضع البحث عنها
٢. إن البحث عن حقه انطواهر من نوايع «بحث عن الكتاب، والسنة، أعني أن الطواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل انكذب، والسنة، بل إنما نحتاج إلى إثبات حجتها لعرص الأحد بالكتاب، والسنة،^٢ فهي من منتمات حجتيهما؛ إذ من الواضح أنه لا مجال للأحد بهما من دون أن تكون طوهرهما حقة و النصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل بهما.
٣. تقدم أن الأصل حرمة العمل بالنظر ما به يدل دليل قطعي على حجته،^٣ و الطواهر من جملة الطنون، فلا بد من النماس دليل قصي على حجتها ليصح التمسك بظواهر الآيات، والأخبار، و سيأتي بيان هذا الدليل.^٤

١. تقدم في المقصد الأول، ٦٥

٢. فلا يبحث عن حجتها بنفسها

٣. تقدم في الصفحة، ٣٧٦

٤. يأتي في الصفحة ٤٩٤ وما بعدها

٤. إنَّ البعث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

الأولى: في أنَّ هذا اللفظ المخصوص ظاهرٌ في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر؟
والمقصد الأول كله متكفّل^١ بالبعث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية: في أنَّ اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجةٌ عند الشارع في ذلك المعنى، فيصحُّ أن يحتجَّ به المولى على المكلفين، ويصحُّ أن يحتجَّ به المكلفون؟

والبعث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عُقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التي إذا ضمناها إلى صغرياتها يتمّ لنا الأخذ بظواهر الآيات، والروايات.

٥. إنَّ المرحلة الأولى - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة في

موردتين:

الأول: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنَّه إذا أحرز وصحة له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة «افعل» للوجوب، والجمعيّة الشرطيّة لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك.
الثاني: في قيام قرينة عامة أو خاصّة على إرادة المعنى من اللفظ، والحاجة إلى القرينة إمّا في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، وإمّا في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة، سواء كانت القرينة متصلة، أو منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدّث عمّا يُهمّ من كلّ من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشكّ في الموردين السابقين فهناك طرقٌ لمعرفة وضع الألفاظ، ومعرفة القرائن العامة.

منها: أن يتتبع الباحث بنفسه استعماليّ العرب، ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان، والمعرفة بالكلمات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه من أن كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يقصد معنى «الشيء» و«الطلب»^١. وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين، واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

ومنهم، أن يرجع إلى علامات الحقيقة واسمجاره كالتبادر، وأخواته. وقد تقدّم الكلام عن هذه العلامات^٢.

ومنهم، أن يرجع إلى أقوال علماء اللغة و سياّتي يار قيمة أقوالهم.

وهناك أصول أتبعها بعض القدماء^٣ لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق أنه لا أصل لها مطلقاً؛ لأنه لا دليل على اعتبارها.^٤ وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم^٥.

وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمعيار، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجاراً.

أمّا أنه لا دليل على اعتبارها، فلأن حجّة مثل هذه الأصول لا بدّ من استنادها إلى بناء العلماء والمسلّم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي تحري لإثبات مرادات المتكلّم، دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن ولا دليل آخر هي مثلها، غير بناء العقلاء.

حجّة قول اللغوي

إن أقوال اللغويين لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ؛ لأن أكثر المدوّنين

١ كما مرّ في المقصد الأول: ٧٤.

٢ تقدّم في المقصد الأول: ٤٠-٤٤.

٣ يل بعض المتأخّرين، كالمحقق النعماني، وصاحب مفصول، فراجع القوانين ١، ٣٢، والفصول ٤٠.

٤ وقال المحقق الحراساني «إنها استحسانية لا اعتبار بها إلا بما كانت موجبة لظهور اللفظ في النص؛ لعدم مساعدة دليل اعتبارها بدون ذلك» كنهاية الأصول: ٢٥.

٥ تقدّم في المقصد الأول: ٤٩.

لِللُّغَةِ هَتُّهُمْ أَنْ يَذْكُرُوا الْمَعْنَى الَّتِي شَاعَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيهَا، مِنْ دُونِ كَثِيرٍ عُنَايَةٍ مِنْهُمْ بِتَمْيِيزِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ مِنَ الْمَجَازِيَّةِ إِلَّا نَادِرًا، عِنْدَ الزَّمْخَشَرِيِّ فِي كِتَابِهِ «أَسَاسُ اللَّغَةِ»، وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُؤَلِّفَاتِ فِي فِقْهِ اللَّغَةِ.

وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَنْصَرَّ اللُّغَوِيُّونَ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، فَإِنْ أَفَادَ نَصُّهُمْ الْعِلْمَ بِالْوَضْعِ فَهُوَ، وَإِلَّا فَلَا بَدَّ مِنَ التَّمَاسُ الدَّلِيلِ عَلَى حُجَّةِ لَفْظِ النَّاسِ مِنْ قَوْلِهِمْ، وَقِيلَ فِي الِاسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ وَجُوهٌ مِنَ الْأَدَلَّةِ، لَا بِأَسْ بِذِكْرِهَا وَمَا عَمِدْنَا فِيهَا.

أَوَّلًا: قِيلَ: «الدَّلِيلُ الْإِجْمَاعُ»^١، وَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ قَائِمٌ عَلَى الْأَخْذِ بِقَوْلِ اللُّغَوِيِّ، بِلَا تَكْثِيرٍ مِنْ أَحَدٍ، وَإِنْ كَانَ اللُّغَوِيُّ وَاحِدًا.

أَقُولُ، وَآتَى لَنَا بِتَحْصِيلِ هَذَا الْإِجْمَاعِ، الْعَمَلِيُّ الْمَدْعَى بِالسَّبِيَّةِ إِلَى جَمِيعِ الْفُقَهَاءِ؟ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَحْصِيلِهِ، فَأَتَى لَنَا مِنْ إِبْتِهَاتِ حُجَّةٍ مِثْلُهُ؟ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْبَحْثُ مُفَصَّلًا عَنْ مَنْشَأِ حُجَّةِ الْإِجْمَاعِ^٢، وَلَيْسَ هُوَ مِمَّا يَشْمَلُ هَذَا الْمَقَامَ بِمَا هُوَ حُجَّةٌ؛ لِأَنَّ الْمَحْصُومَ لَا يَرْجِعُ إِلَى بَعْضِ أَهْلِ اللَّغَةِ، حَتَّى يَسْكُتَ عَنْهُ مِنَ [الْإِجْمَاعِ مُوَافَقَةً فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، أَيْ رَجُوعَهُ إِلَى أَهْلِ اللَّغَةِ عَمَلًا].

ثَانِيًا: قِيلَ «الدَّلِيلُ بِنَاءُ الْعَمَلَاءِ»^٣؛ لِأَنَّ مِنْ سِرِّهِ الْعَقْلَاءَ وَبَنَاتِهِمُ الْعَمَلِيَّ الرَّجُوعَ إِلَى أَهْلِ الْخَبِيرَةِ الْمُوثُوقِ بِهِمْ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ الَّتِي يَحْتَاجُ فِي مَعْرِفَتِهَا إِلَى خَبِيرَةٍ وَإِعْمَالِ الرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ، كَالشُّوَرِ الْهَنْدَسِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ، وَمِنْهَا: لِللُّغَاتِ وَدَقَائِقِهَا، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ اللُّغَوِيَّ مَعْدُودٌ مِنْ أَهْلِ الْخَبِيرَةِ فِي هَذِهِ، وَالشَّارِعَ لَمْ يَتَبَيَّنْ مِنْهُ الرَّدْعُ عَنْ هَذِهِ السَّيْرِ الْعَمَلِيَّةِ.

١ قال الشيخ الأنصاري في مرآة الأصول ١/ ٧٤ «وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك». ولكن لم يثر عليها في كلمات السيد المرعشي.

وفي أوثق الوسائل سبب دعوى الاتفاق إلى الملازمة للطباطبائي في شرح الواقفة (مخطوطة). راجع لورثي للوسائل ١٠١

والسيد المجاهد نسبها إلى أستاذه، والمحقق السبزواري راجع مفاتيح الأصول، ٦١-٦٢

٢. وهو استكشاف قول المحصوم عن الإجماع

٣. والقائل هو المحقق السبزواري في رسالة بناء (مخطوطة) على ما في مفاتيح الأصول ٦٢٠. وقال به أيضاً

المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين: ٤١

فيستكشف من ذلك موافقته لهم، ورضاه بها.

أقول. إنّ بناء العقلاء إنّما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي. ولكن نحن تناقش إطلاق المقدّمة المتقدّمة القائلة: «إنّ موافقة الشارع لبناء العقلاء تُستكشف من مجرد عدم ثبوت رذعه عن طريقتهم»، بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلّا بأحد شروط ثلاثة، كلّها غير متوفّرة في المقام:

١. ألا يكون مانع من كون الشارع متّخذ المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة؛ فإنّه في هذا الفرض لا بدّ أن يستكشف أنّه متّخذ المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت رذعه؛ لأنّه من العقلاء، بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثانٍ لبيّته، ولمعرفناه، وليس هذا ممّا يخفى.

و من هذا الباب الطواهر، وحبر الواحد؛ فإنّ لأخذ بالطواهر، والاعتماد عليها في التّصميم ممّا جرّث عليه سيرة العقلاء، والشارع لا بدّ أن يكون متّخذ المسلك معهم؛ لأنّه لا مانع من ذلك بالسبب إليه، وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه رذعٌ وكذلك يقال في حبر الواحد التّقي؛ فإنّه لا مانع من أن يكون الشارع متّخذ المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام، ولم يثبت منه الردع.

أمّا الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متّخذ المسلك مع العقلاء في ذلك؛ لأنّه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون، حتّى يمكن فرض أن تكون له سيرة عمليّة في ذلك، لا سيّما في اللغة العربيّة.

٢. إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متّخذ المسلك مع العقلاء، فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العمليّة، حتّى في الأمور لشرعيّة برأى و منسّخ من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل لتقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب، فإنّه لما كان مورده الشكّ في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتّحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة؛ إذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرّث السيرة فيه، حتّى في الأمور الشرعيّة، ولم يثبت رذعٌ الشارع عنه، فإنّه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أمّا الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعمم جريان السيرة العقلانيّة في الأخذ بقول

اللغوي في خصوص الأمور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت زُعمه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية.

٣. إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بدّ حينئذٍ من قيام دليل خاصّ قطعيّ على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظنّ كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

ثالثاً: قيل: «الدليل حكم العقل»؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضاً؛ إذ إنّ هذا الحكم العقليّ من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقليّ أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنّنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصّة، كالعدالة، والذكورة، لدليل خاصّ و هذا الدليل الخاصّ غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي؛ لأنّه في الشؤون الفنيّة لم يحكم العقل إلاّ برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به، من دون اعتبار عدالة، أو نحوها، كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاصّ يشترط العدالة، أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في إنبات حجّية قول اللغوي، ولم أجده الآن ما يقدح به.

الظهور التصوريّ و التصديقيّ

قيل: «إنّ الظهور على قسمين: تصوّريّ، وتصديقيّ.

١. الظهور التصوريّ الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى محصوي، وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة أو العرفيّة. وهو تابعٌ للعلم بالوضع، سواء كانت في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن.

٢. الظهور التصديقيّ الذي ينشأ من مجموع الكلام، وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقةً لدلالة المفردات، وقد تكون مغايرةً لها، كما إذا احتفّت الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد

المفردات، و الظهور التصديقي يتوقف على فرع المتكلم من كلامه، فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من الفرائض، فإدام متشاعلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.

و يستتبع هذا الظهور التصديقي ظهوراً ثانٍ تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر، فيتوقف على عدم القرينة المنفصلة، والمنفصلة؛ لأن القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الأول؛ فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة»^١

أقول: و نحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم و هذه الدلالة هي التي نسميها «الدلالة التصديقية»، وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده و الأول يسمى «الحصن»، ويخصم الثاني باسم «الظهور».

و لا معنى للقول بأن اللفظ ظاهرٌ ظهوراً تصورياً في معناه الموضوع له، وقد سبق في الجزء الأول^٢ بيان حقيقة الدلالة، وأن ما يستوفيه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وإنما كان ذلك منهم سامعاً في التعبير، بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة، فلا ظهور، وإنما كان خطأً، والفرق بعيد بينهما.

و أمّا تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو أيضاً تسامح؛ لأنه لا يكون الظهور ظهوراً إلا إذا كشف عن المراد الحدي للمتكلم، إما على نحو اليقين، أو الظن، والقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً

نعم، قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي، أو ظن بدوي، يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذٍ: «قد انعقد للكلام ظهورٌ على خلاف ما تنصيه القرينة المنفصلة»، وهذا كلام شائع عند الأصوليين^٣، وفي الحقيقة أن عرضهم من ذلك، الظهور الابتدائي البدوي الذي

١. انتهى كلام المحقق الثاني مدخلاً راجع فوائد الأصول ٣ ١٣٩ - ١٤٠

٢. تقدم في المقصد الأول ٣٧

٣. كما تقدم في المقصد الأول: ١٥٥ - ١٥٦

يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لأنه هناك ظهوران؛ ظهورٌ لا يزول بالقرينة المنفصلة، وظهور يزول بها ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدويّ «الظهور الذاتي». وتسميته بالظهور مسامحةً على كلّ حال.

و على كلّ حال - سواء سُميت الدلالة التصوّريّة ظهوراً أم لم تُسمَّ، وسواء سُمي الظنّ البدويّ ظهوراً أم لم يسمَّ - فإنّ موضع الكلام في حجّية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم بما هو كاشف، وإن كان كشفاً نوعياً.

وجه حجّية الظهور

إنّ الدليل على حجّية الظاهر منحصّر في بناء العقلاء و الدليل يتألف من مقدّمتين قطعيتين، على نحو ما تقدّم في الدليل على حجّية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. و تفصيلهما هنا أن نقول:

المقدّمة الأولى: أنّه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب أن أهل المحاورة من العقلاء قد جزّت سيرتهم العمليّة و تباينهم في معاوَراتهم الكلاميّة على اعتماد المنكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا تعرضون عليه أن يأتي بكلام قطعيّ في مطلوبه لا يحتمل الخلاف و كذلك - تبعاً لسيرتهم الأولى - تباينوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلّم و الأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك، يكون الظاهر حجّةً للمتكلّم على السامع، يحاسبه عليه، و يحتجّ به عليه لو حمّله على خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجّةً للسامع على المتكلّم، يحاسبه عليه، و يحتجّ به عليه لو ادّعى خلاف الظاهر. و من أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره، ويُدان به^١ وإن لم يكن نصّاً في المراد.

المقدّمة الثانية: أنّ من المقطوع به أيضاً أن الشارع المقدّس لم يهرج في معاوَراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده، بدليل أن الشارع

١. أي يحكم عليه بإقراره.

من العقلاء، بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتّحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبيله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت - على سبيل الجزم - أنّ الظاهر حجّة عند الشارع، حجّة له على المكلفين، وحجّة معذرة للمكلفين. هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كلّ من المقدمتين، لا بدّ من التعرّض لهما، وكشف الحقيقة فيها.

أما المقدمة الأولى، فقد وقعت عدّة أبحاث فيها.

- ١ - هي أنّ ثباني العقلاء على حجّة الظاهر هل يُشترط فيه حصول الظنّ الفعليّ بالمراد؟
- ٢ - في أنّ بياتهم هل يشترط فيه عدم لظنّ بخلاف الظاهر؟
- ٣ - في أنّ ثباتهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟
- ٤ - هي أنّ ثباتهم هل هو محتصرٌ بمن فُيِّد إلهامه فقط، أو يعمّ غيرهم، فيكون الظاهر حجّة مطلقاً؟

و أما المقدمة الثانية، فقد وقع البحث فيها في حجّة ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: «إنّ الشارع زدّع عن الأحذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء»^١. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين^٢. و عمه، فينبغي البحث عن كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأمور، فنقول:

١. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق

قيل: «لا بدّ في حجّة الظاهر من حصول ظنّ فعليّ بمراد المتكلّم، وإلا فهو ليس بظاهر»^٣. يعني أنّ المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظنّ الفعليّ للمخاطب بالمراد منه،

١ الفوائد المديّة ١٢٨، والذّرر المجلّية ١٧٤

٢. تُنسب إليهم في فرائد الأصول ١: ٥٦.

٣. هذا ما نسبته الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١: ٧٢ إلى بعض متأخري المتأخّرين من معاصريه وقيل هو المحقّق الكلّباسي صاحب الإشارات.

وإلا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجعلاً

أقول: من المعلوم أن الظهور صفة قائمة بسقط، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم، ودالاً عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع، لا باللفظ، فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً؟! وإنما أقصى ما يقال أنه يستلزم الظن، فمن هذه الجهة يتوهم أن الظن يكون مقوماً لظهوره.

وهي الحقيقة أن المقوم لكون لكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الداتي عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يشير^١ بظن^٢ السامع بالمراد منه، وإن لم يحصل ظن فعلي للسامع؛ لأن ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاورة. والتدرك لحقيقة الظاهر ليس إلا بناء العقلاء، فهو المنع في أصل الحقيقة، وخصوصياتها. ألا ترى [أنه] لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن^٣ المعلن عنه من الظاهر إذا أراد مخالفته، مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، مادام أن لفظ بحالة من شأنه أن يشير الظن لدى عامة الناس؟

وهذا ما يستلزم بالظن الوعي، فيكتفى به في حقيقة الظاهر، كما يكتفى به في حقيقة خبر الواحد - كما تقدم^٤ -، وإلا لو كان الظن^٥ المعلن^٦ معتبراً في حقيقة الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص، غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لا يوافق أحد. ومن البديهي أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر لكي يكون حجة لا بد أن يستلزم الظن^٧ الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد.

بعد اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل، «إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأمر يعتبر^٨ لا يحصل ظن^٩ بالخلاف»^{١٠}.

١. أي، أن يهيج ويتوجه.

٢. تقدم في الصفحة ٤٤٧.

٣. وهذا أيضاً نسبة الأنصاري في مرند إلى بعض متأخري المتأخرين من معاصريه وقيل: هو المحقق الكليني.

قال الشيخ صاحب «الكفاية» في رده: «وإظهار أن سيرتهم على اتباعها [أي: الظواهر] من غير تقييد بإفادتها الظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً؛ ضرورة أنه لا مجال للاعتدار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف»^١. أقول إن كان منشأ الظن بالحلاف أمراً يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم فإنه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور، بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء؛ لأن الظهور يكون حينئذٍ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بأمانة معتبرة عند الشارع؛ لأن الملاك في ذلك بناء العقلاء.

و أما إذا كان منشأ الظن ليس مقام يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر؛ لأن الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في ثباتهم على حجية الظهور. وإظهار أن مراد الشيخ صاحب «الكفاية» من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثاني فقط، لا ما يعم القسم الأول. ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

ج. أصالة عدم القرينة

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الأصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، ونحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة،^٢ بمعنى أن أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص... وهكذا. وإظهار أن غرضه من الرجوع أن حجية أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

١. كفاية الأصول: ٣٢٤.

٢. فرائد الأصول ١: ٦٨.

و ذهب الشيخ صاحب «الكفاية» إلى العكس من ذلك^١ - أي: إنه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور - يعني أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد، وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لأنه هناك بناءان عندهم. بناء على أصالة عدم القرينة، وبناء آخر على أصالة الظهور، والبناء الثاني بعد البناء الأول، ومتوقف عليه، ولأن البناء على أصالة الظهور مرجع حقيقته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق أن الأمر لا كما أفاده الشيخ لأعظم. ولا كما أفاده صاحب «الكفاية»؛ فإنه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة **ظهور يصح** أن يقال له: «أصالة عدم القرينة»؛ فضلاً عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور، أو أن أصالة الظهور هي المرجع له. بيان ذلك أنه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لابد أن يعتدل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا يبرح عن إحدى صورتين، لا ثالثة لهما: الأولى أن يحتتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبيله، لا متصلة و لا منفصلة وهذا الاحتمال، إما من جهة احتمال الغلبة عن نصب القرينة، أو احتمال قصد الإيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل أو لغير ذلك؛ فإنه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين. و لا تسمع منه دعوى الغفلة، ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها. وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي إن الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

و من الواضح أنه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة، سالبة بانتقاء الموضوع؛ لأنه لا احتمال لوجودها، حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانية: أن يحتتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفية علينا؛ فإنه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة أن معنى بناء

العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدّم - أنهم يعتبرون الظهور حجة - كالتصّ - بإلغاء احتمال الخلاف، أيّ احتمال كان. و من جملة الاحتمالات التي تُلغى - إن وُجدت - احتمال نصب القرينة، وحكمه حكم احتمال الغفلة، ونحوها من جهة أنه احتمال ملغى و منفيّ لدى العقلاء

و عليه، فالمنفيّ عند العقلاء هو الاحتمال، لأنّ المنفيّ وجود القرينة الواقعيّة؛ لأنّ القرينة الواقعيّة غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء، ولا تُضّر في الظهور، حتى يُحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما أنّ معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور، ليس شيئاً آخر.

و إذا اتّضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنّه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له «أصالة عدم القرينة»، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور، أو برجوعها إليه، سائلة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة أنّه ليس لدى العقلاء إلاّ أصل واحد هو أصالة الظهور، وليس لهم إلاّ بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كلّ احتمال ينتمي للظهور، من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعدّد الإيهام، أو نصب القرينة على الخلاف، أو غير ذلك - فكلّ هذه الاحتمالات - إن وُجدت - مُلغاة في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها إلاّ اعتبار الظهور حجة كآبِه نصّ لا احتمال معه بالخلاف، لأنّه هناك لدى عقلاء أصول متعدّدة و بناءات مترتبة مترابطة، كما ربّما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدّماً على بعض، أو بعضها يُساند بعضاً

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بـ «أصالة عدم الغفلة» من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها... وهكذا في كلّ تلك الاحتمالات، ولكن ليس ذلك إلاّ تعبيراً آخر عن أصالة ظهور، ولعلّ من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة^١، أو بالعكس^٢ أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. و حينئذٍ

١. أي: يعاضد.

٢. وهو الشيخ الأنصاري، كما مرّ.

٣. وهو المحقق الخراساني، كما مرّ.

لو كان هذا مرادهم، لكان كل من القولين صحيحاً، ولكان مآلهما واحداً، فلا خلاف.

د. حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقق القمي في قوانينه^١ إلى عدم حجّة الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. و مثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشاقهوا بالكتاب العزيز، وبالنسبة نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطابه موجّهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنّعين التي يقصد بها إيهام كل قارئ لها.

و أمّا السّنة فيالسّنة إلى الأحبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إيهام السائلين، دون [من] سواهم.

أقول. إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كلّ من جاء بعده من المحققين،^٢ وخلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إن هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١. إن كان الغرض أن الكلام لا يظهور حاشياً له بالنسبة إلى هذا الشعب فهو أمر يكذّبه الوجدان.

٢. وإن كان الغرض - كما قيل^٣ في توجيه كلامه - دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إجماع احتمال القرينة في الطواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك قال الشيخ الأنصاري في مقام ردّه: «إنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي، وأصالة عدم التصارف عن الطاهر بين من قصّد إفهامه، ومن لم يقصد».^٤

٣. وإن كان الغرض - كما قيل^٥ في توجيه كلامه أيضاً - أنه لما كان من الجائز عقلاً أن

١ قوانين الأصول ١، ٣٩٨، و ٢، ١٠٣

٢ منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١، ٦٩، والمحقق الحارثي في كفاية الأصول ٣٢٤، والمحقق الثاني في فرائد الأصول ٣، ١٢٨-١٣٩

٣ والقاتل الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١، ٦٧-٦٨

٤ فرائد الأصول ١، ٦٩

٥ والقاتل المحقق الأصمعي في نهاية الدراية ٢، ١٦٦

يعتمد المتكلم على قرينة غير معهودة ولا معروفة إلا لدى من قصد إفهامه فهو احتمال لا ينفيه العقل؛ لأنه لا يقيح من الحكيم، ولا يلزم نقض غرضه، إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام، ومثل هذه القرينة الحجة - على تقدير وجودها - لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص، فهو كلام صحيح في نفسه، إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضرب بحجة الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك أن الذي يقوم بحجة الظهور هو في احتمال القرينة ببناء العقلاء، لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملارمة بينهما - أي إنه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجة الظهور - بل الأمر أكثر من أن يقال: إنه لا ملارمة بينهما؛ فإن الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقرينة، غير مفقود بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها مفقوداً بحكم العقل كان الكلام نصاً، لا ظاهراً.

و على نحو العموم نقول: لا يكون الكلام طاهراً ليس بنص قطعي في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقلي، أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو عقلته، أو تعمله للإيهام بالحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير، أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة إلا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

و عليه، فالعقلي الأدعائي العملي للاحتتمالات هو المقوم لحجة الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق لمحمّل، فإنه إذا كانت الاحتمالات متسحيلة التحقق لا تكون محتملات، ويكون الكلام حينئذ نصاً لا يحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

و إذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجة الظهور لا وجه له؛ فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق؛ لأنه لا يقيح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء

مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يُعتر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أم لم يمكن.

٤. ثم على تقدير تسليم الفرق في حجة ظهور بين المقصودين بالإفهام، وبين غيرهم، فالشار كل الشأن في انطباق ذلك على واقعا بالنسبة إلى الكتاب العزيز، والسنة. أما الكتاب العزيز فإنه من المعلوم لنا أن لتكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين، ولا اختصاص لها بالمشافهين. و بمقتضى عمومها يجب ألا تقتصر بقرائن تحفى على غير المشافهين بل لاشك في أن المشافهين ليسوا وخدّم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

و أما السنة فإن الأحاديث العاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين، أو المقصود بها إفهام الجمع، حتى غير المشافهين، وكلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئلة خاصة وإذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك و يعتضى الأمانة في النقل، وعدم العناية من الراوي، المفروض فيه ذلك أن ينبّه على كل قرينة دجيّة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

٥. حجة ظواهر الكتاب

نُسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجة ظواهر الكتاب العزيز^١، وأكّدوا: أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت^٢. أقول: إن القائلين بحجة ظواهر الكتاب:

١ لا يقصدون حجة كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات، وأخر متشابهات، بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر؛ إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

١. نُسب إليهم في فرائد الأصول ٥٦، ١.

٢. راجع الفوائد المصنفة، ١٢٨، والدرر المنجية، ١٧٤.

٢. لا يقصدون - أيضاً - بالعمل بالمعكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كلّ ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو التباس، والمخصص، والمقيد، وقرينة المجاز...

٣. لا يقصدون - أيضاً - أنّه يصح لكلّ أحد أن يأخذ بظواهره وإن لم تكن له سابقة معرفة، وعلم، ودراسة لكلّ ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامي وشبه العامي ليس له أن يدعي فهم ظواهر الكتاب، والأخذ بها.

و هذا أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هنا شأن كلّ كلام يتضمن المعارف العالية والأمر العلميّة، وهو يتوخّى الدقّة في التعبير. ألا ترى أنّ لكلّ علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وأنّ له أصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات؟ مع أنّ هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوسين الكلام، وأصول اللغة، وسنن أهل المحاورة. هي حجّة على المعاطين بها، وهي حجّة على مؤلفيها، ولكن لا يكفي للعامي أن يرجع إليها لكون عالماً بها، أو يختصّ بها، أو يُحتجّ بها عليه، بغير تلمذة على أحد من أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤسب على ذلك؟^١ ولا يلام؟^٢

و كلّ ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجّة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

و على هذا، فالقرآن الكريم - إذ نقول: إنّ حجّة على العباد - فليس معنى ذلك أنّ ظواهره كلّها هي حجّة بالنسبة إلى كلّ أحد، حتى بالنسبة إلى من لم يتزوّد بشيء من العلم، والمعرفة.^٣

و حينئذ نقول لمن ينكر حجّة ظواهر الكتاب: ماذا تعني من هذا الإنكار؟

١ إن كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره - وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من

١ أي. يتعلّب

٢ أي. هل تراه يرفق به ولا يمس عليه؟

٣ أي. وهل تراه لا يكتدّر بالكلام؛ لأنّه فعل مالمس حائراً؟ وفي «س» «لا يلام على مطلقه»

٤ أي. لم يتحدّ

٥. وفي «س» لم يتزوّد بعلوم العلم والمعرفة

دون فخص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها، وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد - فهو كلامٌ صحيحٌ. وهو أمرٌ طبيعيٌّ في كلِّ كلامٍ عالٍ رفيع، وفي كلِّ مؤلفٍ في المعارف العالية. ولكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك أن ظواهره مطلقاً ليست بحجةٍ بالنسبة إلى كلِّ أحد. ٢ وإن كُنْتُ تعني الجمودَ على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام - على وجه لا يحوز التعرُّض لظواهر القرآن، والأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيانٌ من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام، وأساليبه، ومقتضيات الأحوال، مع المحصن عن كلِّ ما يصلح للقرينة، أو ما يصلح لتسجيده - فإنه أمرٌ لا يثبتُهُ ما ذكروه له من الأدلة.

كيف؟ وقد وردَ عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بتعرض الأخبار المتعارضة عليه^١، بل ورد عنهم ما هو أعظمُ من ذلك، وهو عرضُ كلِّ ما ورد عنهم على القرآن الكريم^٢، كما ورد عنهم الأمر بزدُّ الشروط المحالفة للكتاب في أبواب العقود^٣، ووردت عنهم أخبار حاضرة دالة على حوار لتمسك بظواهره، نحو قوله عليه السلام لزُرارة لما قال له: من أين علمتَ أن المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء»^٤، ويقصد الباء من قوله (نعالي). «وامسحوا برؤوسكم»^٥ فعرف زُرارة [أنه] كيف يستعيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الحمود على ما ورد من أُنبياء سنتِ العصمة فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم، لا بظواهر الكتاب. وحديث سقر الكلام إلى نفس أخبارهم، حتى فيما يتعلق بها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكلِّ أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبُّر وبصيرة ومعرفة، ومن دون محصن عن القرنين، وإطلاع على كلِّ ما دخل في مضاميهما؟ بل هذه الأخبار لا تنقل من هذا الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم؛ لأنَّ سندها يحتاج إلى تصحيح، وتنقيح، وفحص؛ ولأنَّ جملةً منها منقولة بالمعنى، وما ينقل

١. جواب «وإن كنت».

٢. راجع وسائل الشيعة ١٨: ٧٥-٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣. المصدر السابق.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار.

٥. من لا يحضره الفقيه ١: ٧٧، ح ٢١٢.

٦. المائدة (٥) الآية: ٦.

بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم، وتمييزه، ولا مراداته. ولا يحزر في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ.

و أمّا ماورد من النهي عن التفسير بالرأي - مثل النبوي المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^١ - فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر، والأخذ بالظاهر لا يستلزم تفسيراً، على أن مقتضى انجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأي - إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية، من دون فحص، ومن دون سابقة معرفة و تأمل ودراسة، كما يعطيه التعليل في بعضها، بأن فيه ناسحاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً. مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا يابها إلا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس، ولا يزال يكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدّمت العلوم والمعارف ممّا يوجب الدهشة^٢، ويحقق إعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق أن في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً، وليست ظواهره من هذه الناحية على تسوي واحد بالسبب إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله، بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل و بصيرة، فيخفى على كثير من الناس.

و لنضرب لذلك مثلاً، قوله (تعالى): ﴿إِن أُفْطِنَتْهُ الْكُوثَرُ﴾^٣، فإن هذه الآية الكريمة ظاهرة في أن الله (تعالى) قد أنعم على نبيه محمد ﷺ بإعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس هموا المراد من «الكوثر». فقيل: «المراد به نهج في الجنة»، وقيل: «المراد أنقرآن والسبوة». وقيل: «المراد به ابنته

١. لم أعثر عليه بالعبارة المذكورة، ولكن ورد في البحار «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من

النار» بحار الأنوار ٩٢ ١١.

٢. أي التحيّر.

٣. الكوثر (١٠٨) الآية ١.

فاطمة عليها السلام». وقيل غير ذلك.^١ ولكن من بدق في السورة يجد أن فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها ﴿إِنْ شَأْنُكَ هُوَ لِأَبْتَرٍ﴾.^٢ و«الأبتر» الذي لا عقب له، فإنته بمقتضى المقابلة يفهم منها أن المراد الإعدام عليه بكثرة العقب، والدرّة. وكلمة «الكوثر» لا تأتي عن ذلك، فإن «فَوَعَلْ» تأتي للمباعدة، فبراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة معاء العدد. فيكون المعنى إنا أعطيناك الكثير من درّة، ونسل، وبعد هذه المقارنة ووصف معنى الكوثر يكون للآية ظهورٌ يصح الاحتجاج به، ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر، وحينئذٍ ينكشف صحه تعبير كلمة «الكوثر» بفاطمة عليها السلام؛ لاحتصار ذرّيته الكثيرة من طريقها، لا على أن تكون الكلمة من أسائها.

تعريفات (٥٨)

- ١ ما هو محلّ المحدث في الباب الخامس؟
- ٢ ما هي طرُق إثبات الظواهر؟
- ٣ لم لا يدلّ الإجماع وبناء العقلاء على حجّة قول اللغوي؟
- ٤ ما هو الوجه الصحيح في الاستدلال على حجّة قول اللغوي؟
- ٥ ما هو رأي المحقق النائيني في الفرق بين الظهور للجمهور والظهور للتصديقي؟ وما هو رأي المصنّف فيه؟
- ٦ ما الوجه في حجّة الظهور؟
- ٧ هل يشترط في تمامي العقلاء على حجّة الظاهر حصول الخلق للفعل بمراد المتكلم؟
- ٨ هل يشترط فيه عدم الخلق بخلاف الظاهر؟ أنكر ما قال المحقق الخراساني، والمصنّف في المقام.
- ٩ هل يستلزم فيه جريان أصالة عدم القرينة؟ أنكر قول الشيخ، وقول المحقق الخراساني، ومطابق المصنّف.
- ١٠ ما هو رأي المحقق القمي في حجّة الظهور؟ وما الجواب عنه؟
- ١١ ما هو رأي الأخباريين في حجّة ظواهر الكتاب العزيز؟ وما الجواب عنه؟
- ١٢ ما الجواب عما ورد في النهي عن التفسير بالرأي؟

١. وإن شئت فراجع مجمع البيان ١٠: ٨٢٦-٨٢٧.

٢. الكوثر (١٠٨) الآية ٢.

الباب السادس

الشهرة

إن الشهرة لغةً تتصنَّ معنى ذُيوع لشيء ووصوجه و منه قولهم «شَهْرٌ هَلَانُ سَفَهٌ»، و«سَيْفٌ مشهورٌ»

و قد أُطلقت «الشهرة» باصطلاح أهل الحديث على كلِّ خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حدَّ التواتر و الخبر يقال له حينئذٍ «مشهور»، كما قد يقال له: «مستفيض»

و كذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على كلِّ ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهيَّة هي عندهم لكلِّ قول كثر الغائل به هي معادل القول النادر و القول يقال له: «مشهور»، كما أنَّ المعنى لكثيرين أنفسهم يقال لهم «مشهور»، فيقولون: «ذهب المشهور إلى كذا»، و«قال المشهور بكذا» و هكذا

و على هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين.

١. الشهرة في الرواية. و هي - كما تقدَّم - عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدَّة رواة، على وجه لا يبلغ حدَّ التواتر. و لا يشترط في سمينها «الشهرة» أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر و قد لا يشتهر و سيأتي في مبحث التعادل و التراجيح^١ أنَّ هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فيكون الخبر المشهور حجَّة من هذه الجهة.

٢. الشهرة في الفتوى. و هي - كما تقدَّم - عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأن يكثر المُفتَوون على وجه لا تتبع الكثرة^٢ درجة الإجماع الموجب للقطع

١. يأتي في الصفحة ٥٨٤

٢. أي كثرة المفتين. وفي المطبوع: «لا تبلغ الشهرة» وانصح ما أثبتناه.

يقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة - إذن - ديوغ لقوى الموجب للاعتقاد بمطابقتها^١ للواقع من غير أن يبلغ^٢ درجة القطع.

وهذه الشهرة هي القوى على قسمين من جهة وفوق البحث عنها و السراح فيها: الأول، أن يعلم فيها أن مسندها خبر حاص من موحود بين أيدينا و تسمى حينئذ «الشهرة العمدية». و سباني في باب التمدد و الترحيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العمدية موحدة لجبر الخبر الضعف من جهة السد، والبحث أيضاً عما إذا كانت موحدة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.^٣

الثاني ألا يعلم فيها أن مسندها أي شيء هو؟ فتكون شهرة في القوى محردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور، أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلاً و يسمى أن يسمى هذه بالشهرة القوائية.

وهي - أعني الشهرة القوائية - موضوع بحثها الذي لأجله عقدنا هذا الباب فقد قيل^٤: «إن هذه الشهرة حجة على اتحكم الذي وقعت عليه القوى من جهة كونها شهرة، فتكون من الظنون الحاشية، كحصر الواحد»^٥ وقيل «لا دليل على حقيقتها»^٦ وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر مالم تبلغ الشهرة

١. أي مطابقة القوى.

٢. أي الاعتقاد.

٣. يأتي في الصفحة ٥٨٤.

٤. نسب إلى الشهيد الأول ترجيحاً هذا القول، وثقه عن بعض الأصحاب، من دون أن يذكر اسمه و نسب أيضاً إلى المحقق الحونساري حيدر هذا القول و عرى كذلك إلى صاحب المعالم* ولكن الشهرة على خلافهم منه...

٥. وهذا هو المعروف عند أكثر المتأخرين، مراجع كتحف الأصيل ١٠٥ - ٧: كفاية الأصول، ٣٣٦، تحف الأصيل ٣: ١٥٣ - ١٥٦: نهاية الأفكار ٢: ١٠٦.

* أقول: و المناسب إليهم صاحب الفصول، و السيد محمد، مراجع المتصول المبررة ٢٥٢ - ٢٥٣ و مستفيع الأصول، ٤٩٨.

و راجع كلام الشهيد في التذكري ٩: ٥٢.

لا تكون حجّة على محمّدٍ آخر، ولا يحوز التعويل عليها و هذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط

و الحقّ أنّه لا دليل على حجّته الظنّ الماشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أنّ الخبر الذي عمل به المشهور حجّة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله^١ وقد ذكرنا لحجّته شهرة جملة من الأدلّة، كلّها مردودة:

الدليل الأول: أولويتها من خبر العادل

قيل «إنّ أدلّة حجّته خبر الواحد تدلّ على حجّته الشهرة بمفهوم المواقفة، نظراً إلى أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، حتى العادل، فالشهرة أولى بالحجّة من خبر العادل»^٢

والجواب أنّ هذا المفهوم بما يتمّ إذا أحررنا على نحو اليقين أنّ العلّة في حجّته خبر العادل هي إعادته الظنّ، ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجّة ولكن هذا غير ثابت في وجه حجّته خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظنّ المعلن

الدليل الثاني: عموم تعليل آية التبا

وقيل: «إنّ عموم التعليل في آية التبا «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»^٣ يدلّ على اعتبار مثل الشهرة، لأنّ الذي يهمّ من التعليل أنّ الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين، فيدلّ على أنّ كلّ ما يؤمن معه من إصابة بجهالة فهو حجّة يجب الأخذ به والشهرة كذلك».

والجواب أنّ هذا ليس تمسكاً بعموم المعنى - على تقدير تسليم أنّ هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل، وقد تقدّم بيان ذلك في أدلّة حجّته خبر الواحد^٤ - بل هذا

١. يأتي في الصفحة ٥٨٤

٢. انتهى ملخص ما استدلل به الشهيد على حجّة الشهرة في الذكرى ١، ٥٢، ومالك الأتهام ٢، ٢٢٧

٣. الحجرات (٤٩) الآية ٦

٤. تقدّم في الصفحة ٤٣٠

الاستدلال تمسكك بعموم نقيض التعليل و لا دلالة في الآية على تقيص التعليل بالضرورة؛ لأن هذه الآية نظيرة نهى الطبيب عن بعض طعام لأنه حامض - مثلاً -، فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا؛ فإن حرمة العمل بنياً الفاسق بدون تبيين - لأنه يسلم الإصابة بجهالة - لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابة بجهالة

و أمّا دلالتها على خصوص حجته خبر لواحد لمادل فقد استعدهاها من طريق آخر. وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه،^١ لا من طريق عموم نقيض التعليل. و بعبارة أخرى إن أكثر ما يدل الآية في تعليلها على^٢ أن الإصابة بجهالة مانعة عن تأثير المقضي لحقته الخبر، و لا يدل على وجود المقضي للحقته في كل شيء آخر؛ حيث لا يوجد فيه المانع، حتى يكون دالة على حجته مثل الشهرة المفقودة فيها المانع أو نقول إن فقدان المانع عن الحقته في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقضي فيها للحقته، و لا يدل إلا أنه على أن كل ما ليس فيه مانع فالمقضي فيه موجود

الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار

قيل: «إن بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة قال زرارة سألت الباقر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك - يأتي عنكم الخبر، أو الحديثان المتعارضان، فبأيتهما أخذ؟ قال عليه السلام: «[يا زرارة] خذ بما شهر بين أصحابك، وذغ الشاذ البادر» قلت يا سيدي، إنهما معاً مشهوران [مرويان]، مأثوران عنكم قال عليه السلام: «خذ بما يقوله»^٣ أعدهما. « إلى آخر الخبر»^{٤، ٥}.

١ تقدم في الصفحة ٤٣٢

٢ خبر «إن» أي دلالتها على «والأولى» تدل عليه الآية في تعليلها أن

٣ وفي المصدر «خذ بقول».

٤ عوالي الملائكة ٤ ١٣٣ ح ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧ ٣٠٢، كتاب القضاء، الباب ٩ ح ٢

٥. هذا الدليل تعرض له وللإجابة عليه في معانيج الأصول ٤٩٨

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأول. أنّ المراد من الموصول في قوله، «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعمّ المشهور بالفتوى؛ لأنّ لموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يبيّن مدلولها، والمعنى لمدلول الموصول هي الصلة، وهما - وهي^١ قوله، «اشتهر» - تشمل كلّ شيء اشتهر، حتى الفتوى.

الثاني. أنّه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص الخبر؛ فإنّ المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة، فتدلّ على أنّ الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشهورة أيضاً معتبرة، كالخبر المشهور

والجواب أمّا عن الوحد الأول. فإنّ الموصول كما يتبيّن المراد منه بالصلة، كذلك يتبيّن بالفرائض الأخرى المحفوفة به، والذي يعنيه هما السؤال المتقدم عليه؛ إذ السؤال وقع عن نفس الخبر، والحواب لا بدّ أن يطابق السؤال. وهذا بطريق ما لو سُئِلَتْ أَيُّ إِخْوَتِكَ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ فَأَجَبَ «مَنْ كَانَ أَكْبَرَ مِنِّي». فَإِنَّهُ لَا يَسْغَى أَنْ يَنْوَقِّمَ أَحَدًا أَنَّ الْحُكْمَ فِي هَذَا الْحَوَابِ يعمّ كلّ من كان أكبر منك، ولو كان من غير إخوتك

و أمّا عن الوحد الثاني. فبأنّه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول^٢ يكون الظاهر من حمله تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون الصاط في الحكم شهرة الخبر بما أنّها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي. وإن كانت منسوبة إلى شيء آخر^٣ وكذلك يفاس الحال في مقبولة ابن حنبل^٤ الآية في باب التعادل والتراجع.

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا أنّهم لا يجرؤون على مخالفة المشهور إلاّ مع

١. أي: الصلة.

٢. وإليه ذهب أيضاً المحقق العائري في درر العوائد ٢ ١٥

٣. راجع وسائل الشيعة ١٨ ٧٥، كتاب الفصاء، الباب ٩ من أبواب صفات نقاصي، الحديث ١

٤. يأتي في الصفحة ٥٨١.

دليل قوي، ومستند جليّ يصرفهم عن المشهور، بل مازالوا يحرصون على موافقة المشهور و تحصيل دليل يوافقه، ولو كان **لست** على غيره أولى بالأخذ، وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر، ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة، وإنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء، لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر و هذه طريقة جارئة في سائر فنون، فإن مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل، إلا مع حجة واضحة، وباعت قويّة لأن المصنف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور، فيجوز على نفسه الخطأ، ويحتمل أن يكون رأيه عن جهل مركّب، لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط

تمرينات (٥٩)

- ١ ما معنى الشهرة لغة؟
- ٢ ما معنى الشهرة في اصطلاح أهل الحديث، و اصطلاح الفقهاء؟
- ٣ ما هي الشهرة في الرواية، والشهرة في الفتوى؟ وأيهما كانت محل المراجع؟
- ٤ أذكر الأقوال في حجية الشهرة، واذكر مراجع منها عند المصنف.
- ٥ أذكر أدلة القائلين بحجية الشهرة، واذكر الجواب عنها.
- ٦ هل مخالفة المشهور جائزة أم لا؟

الباب السابع

السيرة

المقصود من «السيرة» - كما هو وصح - شرار عادة الناس و تبايهم العملي على فعل شيء، أو تركه

والمقصود بالناس إتما جميع العقلاء و العرف لعامة من كل ملّة و نحلة، فيعمّ المسلمين و غيرهم. و سمي السيرة حينئذٍ «السيرة العقلانيّة» و لتعير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها بـ «بناء العقلاء» و إتما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصّة منهم، كإماميّة - مثلاً -؛ و سمي السيرة حينئذٍ «سيرة المشرّعة»، أو «السيرة الشرعيّة»، أو «السيرة الإسلاميّة».

و ينبغي التنبيه على حقيقة كلّ من هذين القسمين، لاستكشاف الحكم الشرعيّ فيما جرت عليه السيرة، و على مدى دلالة السيرة، فنقول:

١. حجّة بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرّة - فيما سبق من هذا الجزء - عن «بناء العقلاء»، واستدللنا به على حجّة خبر الواحد^١، وحجّة الطواهر^٢ و قد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجّة قول اللغوي»^٣

١. راجع الصفحة: ٤٤٦ - ٤٥٠.

٢. راجع الصفحة: ٤٩٤ - ٤٩٥.

٣. راجع الصفحة: ٤٩٠.

و هناك قلنا: إنَّ بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يُستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء؛ لأنَّ اليقين تنتهي إليه حجّة كلِّ حجة. و قلنا هناك: إنَّ موافقة الشارع لا تُستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة. و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

إنَّ السيرة إمّا أن يُنتظر فيها أن يكون لشارع متّخذ المسلك مع العقلاء؛ إذ لا مانع من ذلك وإمّا ألا ينتظر ذلك؛ لوجود مانع من اتّحاده معهم في المسلك، كما هي الاستصحاب. فإن كان الأوّل، فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجّة فيها قطعاً. وإن لم يثبت الردع منه،^١ فلا بدّ أن يعلم اتّحاده في المسلك معهم؛ لأنّه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء، لبيّن ذلك، ولزّدهم عنها، ولذكّر بهم مسلكه الذي يتّخذ بدلاً عنها، لاستيحاء الأمارات المصولة بها عند العقلاء، كخير الواحد الثقة، والطاهر.

و إن كان الثاني إمّا أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية، كما في الاستصحاب. وإمّا ألا يعلم ذلك، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فإن كان الأوّل فنفس عدم ثبوت ردّعه كف في استكشاف موافقته لهم، لأنَّ ذلك ممّا يصحّ ويهمّه، فلو لم يرتضها - وهي برأى و مشعّ منه - لزّدهم عنها، ولعلّهم بالردع، بأيّ نحو من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته؛ ضرورة أن الردع الواقعي غير الواصل لا يُعقل أن يكون ردّها فعلياً، وحجّة.

و بهذا تثبت حجّة مثل الاستصحاب ببناء العقلاء؛ لأنّه لما كان ممّا بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون، وقد أجروه في الأمور الشرعية برأى و مشعّ من الإمام، والمفروض أنّه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع، وتبليغه من تقية، ونحوها، فلا بدّ أن يكون الشارع قد ارتضاه؛ طريقة في الأمور الشرعية.

و إن كان الثاني - أي لم يعلم ثبوت السيرة في الأمور الشرعية - فإنّه لا يكفي حينئذٍ في

استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه؛ إذ لعله ودّعهم عن إجرائها^١ في الأمور الشرعية فلم يُجرّوها، أو لعلهم لم يجروها في الأمور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها في غير الأمور الشرعية، لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. و عليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها في الشرعيات لا بدّ من إقامة دليل خاصّ قطعيّ على ذلك.

و بعض السّير من هذا القليل قد ثبت عن الشارع إمضاء لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند الرّاع في تقدير قيم الأشياء و مقاديرها، نظير القيمات المضمونة بالتلف و نحوه، و تقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب، ونحو ذلك.

أمّا ما لم يثبت فيها دليل خاصّ - كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات - فلا عبرة بها، وإن حصل الظنّ منها؛ لأنّ الظنّ لا يفي من الحقّ شيئاً. كما تقدّم ذلك هناك.

٢. حجّة سيرة المتشرّعة

إنّ السيرة عند المتشرّعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرفع^٢ أنواع الإجماع؛ لأنّها إجماع عمليّ من العلماء، وغيرهم و الإجماع في الفتوى إجماع قوليّ، ومن العلماء خاصّة.

و السيرة على نحوين. تارة يعلم فيها أنّها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتّى يكون المعصوم أحد العاملين بها، أو يكون مقرراً لها، وأخرى لا يعلم ذلك، أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأوّل فلا شكّ في أنّها حجّة قطعيّة على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم، كالإجماع القوليّ الموجب للحدس القطعيّ برأي المعصوم. و بهذا تختلف عن «سيرة العقلاء»^٣؛ فإنّها إنّما تكون حجّة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع

١ أي. السيرة.

٢ أي. أرفع.

٣ راجع حاشية شيخنا الأصمّهاني رحمته الله على مكاسب الشّيح ٢٥ - ٢٦ -

لها، ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله، كما سبق
وإن كانت على النحو الثاني، فلا نجد مجزئاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة
المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا في الإجماع، وهي نوع منه، بل هي دون
الإجماع القولي في ذلك، كما سيأتي وجهه.^١

قال الشيخ الأعظم رحمته في كتاب البيع في محتسب المعاطاة «وأما ثبوت السيرة واستمرارها
على النورث - يقصد تورث ما يباع معاطاة - فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة،
وقلة المبالاة في الدين مما لا يحصى في عبادتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى».^٢

و من الواضح أنه يعني من السيرة هذا النوع الثاني و السر في عدم الاعتماد على هذا
النحو من السيرة هو ما نعرف من أسلوب شدة العادات عند البشر، وتأثير العادات على
عواطف الناس، أن بعض الناس المشفقين، أو الخاضعين قد يعمل شيئاً استحابة لعادة غير
إسلامية، أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الأعيان، أو لبواعث انفعالات
نفسية، مثل حب النفوس على المحصوم، أو إظهار عظم شخصه، أو دينه، أو نحو ذلك
ويأتي آخره بعد الأول في عمله، ويستمر العمل، فينتج بين الناس من دون أن يحصل
من يردعهم عن ذلك؛ لفعله، أو لتسامح، أو لطوف؛ أو كعلبة العاملين فلا يصغون إلى من
يصحهم؛ أو لتغير ذلك.

و إذا مصت على العمل عهود طويلة يتلفا، لجعل بعد الحيل، فيصبح سيرة المسلمين،
ويُنسى تاريخ تلك العادة وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات
المستحكمة التي من شأنها أن تكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيحتون مخالفتها
من المنكرات القبيحة، وحينئذ يترأى أنها عادة شرعية و سيرة إسلامية، وأن المخالف لها
مخالف لقانون الإسلام، وخارج على الشرع

و يشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، و لقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء^٣

١. يأتي في الصفحة ٥١٧.

٢. المكاسب (للشيخ الأنصاري): ٨٣.

٣. الاحتفاء: إظهار الفرح

بيوم النوروز، وزخرفة^١ المساجد والمقابر... وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة. وكل من يفتقر بهذه السيرت وأمثالها فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم^{رحمته} من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وأن لكل جيل من العادات في السلوك، والاجتماع، والمعاملات، والمظاهر، والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد، وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب، والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يُحس به من جرى على أيديهم التبدل. ولأجل هذا لا يثق في السيرات الموجودة في عصورنا بأنها كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى. ومع الشك في ذلك فأجذر بها ألا تكون حجة؛ لأن الشك في حجة الشيء كافي في وفري حقيقته؛ إذ لا حجة إلا بعلم.

٣. مدى دلالة السيرة

إن السيرة عندما تكون حجة فاقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

أمّا استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك فأمر لا تقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستحباب، والكراهة؛ لأن العمل في حد ذاته مجمل، لا دلالة على أكثر من مشروعية الفعل، أو الترك.

نعم، المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يُستظهر منها استحبابه؛ لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

ولكن يمكن أن يقال: إن الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور، وتاركها مذموماً عندهم.

فلا يوثق - إذن - فيما جرت عليه السيرة بأن مدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

و الفرض أن السيرة بما هي سيرة لا يُستكشف منها وجوب الفعل، ولا استحبابه في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل، ولا كراهته في سيرة الترك.

نعم، هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، وإلا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الأمانة، كخبر الواحد، والظواهر؛ فإن السيرة على العمل بالأمانة لما دلّت على مشروعيتها العمل بها، فإن لازمها أن يكون واجباً؛ لأنه لا يشرع العمل بها، ولا يصلح إلا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام وتعنيها؛ فيستح من ذلك أنه لا يمكن فرض مشروعيتها العمل بالأمانة، مع فرض عدم وجوبه

تعريفات (١٩)

١ ما معنى السيرة؟

٢ ما الفرق بين السيرة العقلانية، والسيرة الظرفية؟

٣ هل معاد العقلان بإطلاقه حجة أم لا؟ وعلى الثاني متى موارد حجته.

٤ هل سيرة المنتشرة حجة أم لا؟

٥ بين مدى دلالة السيرة.

الباب الثامن

القياس

تمهيد

إنَّ القياس - على ما سيأتي تحديده، وبيانُ موضع البحث عنه - من الأمارات التي وقعت معركة الآراء بين الفقهاء.

و علماء الإمامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به^١. و من الفرق الأخرى أهل الطاهر - المعروفين بـ«الظاهرية» أصحاب داود بن علي بن خلف، إمام أهل الظاهر - وكذلك الحنابلة لم يكونوا يقيمون له وزناً^٢.

و أول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية، والمالكية. ولقد بالغ به جماعة، فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون، فزعموا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس.

و من المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»^٣ و «إنَّ السنة إذا قيست مُعَيِّقُ الدين»^٤، بل شتوا حرباً

١. راجع: التذكرة بأصول الفقه (للمشيخ المفيد): ١٣٨ العدد ٢، ٦٥٢، الدررمة إلى أصول الشريعة ٢: ١٧٥، معارج الأصول ١٨٧، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٢١٤.

٢. نُسب إليهم في إرشاد الفحول ٢٠٠، وروضة الناظر ١٢٧، والمصنف ٢: ٢٣٤، ونهاية السؤل ٤: ٩، واللمع ٩٧ وفي هامش كتاب «إبطال لقياس» لابن الحرم، نُسب القول بعدم اعتبار القياس إلى البخاري نقلاً عن كتاب «الأدب المفرد» لبخاري ٨. فراجع مفقوس إبطال القياس: ٥.

٣. بحار الأنوار ٢: ٣٠٣.

٤. بحار الأنوار ١٠٤: ٤٠٥.

شعواء لا هداة^١ فيها على أهل الرأي و في بينهم ما وجدوا للكلام متسماً. و مناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لا سيما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة، إذ قال له - فيما رواه ابن حزم -: «أتق الله ولا تقس؛ فإن تقف عدأ بين يدي الله، فنقول: قال الله، وقال رسوله، وتقول أنت وأصحابك: سمعنا وأطعنا»^٢.

و الذي يبدو أن المخالفين لآل البيت - الذين سلكوا غير طريقهم، ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم - أعوزهم العلم بأحكام الله، وما جاء به الرسول ﷺ، فالتجأوا إلى أن يصطنعوا^٣ الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذراً مبرراً لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الحليفة الأولى لفعلته خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة، وقد خلا بزوجته ليلة قتله، فقال عنه: «إنه استشهد فأخطأوا»، وذلك لما أراد الحليفة عمر بن الخطاب أن يقاد به، ويقام عليه الحد^٤.

و كان الرأي والقياس عبر واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسيعه الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه^٥ ثم بعد أن أخذت الدولة العباسية تؤيد أهل القياس، وبعد ظهور الثماد له، ابرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه، وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود، والاستدراكات

١. صوّأ أي صوّوا

شعواء أي متفرقة ممتدة

الهداة: ما يرجي به الصلاح بين القوم، والمحاباة

فمعنى العبارة: بل صوّوا على أهل الرأي وقياسهم مقدمة متفرقة ممتدة لم يكن فيها ما يرجي به الصلاح.

صوّوا عليهم في هذه المقالة ما وجدوا للكلام متسماً

٢. ملخص إبطال القياس ٧١

٣ أي أن يختاروا

٤. راجع الفدير ٧، ١٥٨

٥. قال ابن حزم في كتاب «ملخص إبطال القياس» ٥٥ «ثم حدث القياس في القرن الثاني» وقال في كتابه

«الإحكام من أصول الأحكام ٧ ١٧٧» «إنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم مشا وظهر في القرن الثالث».

له، حتى صار فتاً قائماً بنفسه.

و نحن يهتّمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه، و حجّيته، فنقول:

١. تعريف القياس

إنّ خير التعريفات للقياس - في رأينا - أن يقال: «هو إثبات حكم في محلّ بعلة لثبوته في محلّ آخر بتلك العلة»، و المحلّ الأوّل - و هو المقيس - يسمّى «فرعاً»، و المحلّ الثاني - و هو المقيس عليه - يسمّى «أصلاً»، و العلة المشتركة تسمّى «جامعاً».

و في الحقيقة أنّ القياس عمليّة من المستدلّ - أي القائس -؛ لفرض استنتاج حكم شرعيّ لمحلّ لم يرد فيه نصّ بحكمه الشرعيّ؛ إذ توجب هذه العمليّة عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

و العمليّة القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطي القائس حكماً للفرع، مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة فالحرمة... و هكذا

و معنى هذا الإعطاء أن يحكم بأنّ الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل؛ للعلة المشتركة بينهما و هذا الإعطاء، أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأنّ للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء، أو الحكم، أو الإثبات، أو العمل - ما شئت فعبّر - دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

و عليه، «الدليل»؛ هو الإثبات الذي هو نفس عمليّة العمل، وإعطاء الحكم للفرع من قبل القائس. و «نتيجة الدليل» هو الحكم بأنّ الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العمليّة من القائس دليلاً على حكم الشارع؛ لأنّها توجب اعتقاده اليقينيّ أو الظنيّ بأنّ الشارع له هذا الحكم.

و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف، بأنّ الدليل - و هو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما أنّه يجب أن يكون لدليل مغايراً للمستدلّ عليه.

وجه الدفع أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القائس و حكمه - لا حكم الشارع - وهو لدليل. وأما المستدل عليه فهو حكم الشارع على الفرع، وإنما حصل للقائس هذا الاستدلال، لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها

و من هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات، وأبعدها عن المناقشات. وأما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل في العلة^١، أو نحو ذلك،^٢ فإنه تعريف بمورد القياس، وليست بالمساواة قياساً. وعلى كل حال، فلا يستحق الموضوع الإطالة، بعد أن كان المقصود من القياس واضحاً.

٢. أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان:

١. «الأصل» وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.
 ٢. «الفرع» وهو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.
 ٣. «العلة» وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى: «جامعاً».
 ٤. «الحكم» وهو نوع الحكم الذي ثبت بالأصل، ويراد إثباته للفرع.
- وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهتمنا التعمُّص لها^٣، إلا فيما يتعلق بأصل حجتيته وما يرتبط بذلك وبهذا الكفاية.

١. هذا التعريف نسبه الحصري بك إلى ابن الحاجب، وابن الهمام راجع كتابه أصول الفقه، ٢٨٩.
 ٢. إن لهم في تعريف القياس عبارات شتى، وإن شئت فراجع المنقول ٣٢٣-٣٢٤ المستصفى ٢: ٤٥٤ الإحكام (الابن حزم) ٧-٣٦٧ روضة الناظر ١٤٤٧ أصول الفقه (للخضري بك): ٢٨٨-٢٨٩.
 ٣. وإن شئت فراجع للجمع في أصول الفقه ١٠٢-١٠٤: المستصفى ٢: ٣٢٥-٣٤٧، إرشاد الفحول، ٢٠٤-٢٠٩، أصول الفقه (للخضري بك): ٢٩٣-٣٢٨.

٣. حجّة القياس

إنّ حجّة كلّ أمانة تُناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرّة^١ - فالقياس - كباقي الأمارات - لا يكون حجّةً إلّا في صورتين، لا ثالث لهما:

١. أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالتحكم الشرعيّ.^٢

٢. أن يقوم دليل قاطع على حجّيته، إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم^٣

وحيث إنّ لا بدّ من بحث موضوع حجّة القياس عن الساحتين، فنقول:

أ. هل القياس يوجب العلم؟

إنّ القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في المنطق^٤ وقلنا هناك: «إنّ التمثيل من الأدلة التي لا تعيد إلّا الاحتمال، لأنّه لا يهرم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدّة أمور أن يتشابه من جميع الوجوه والخصوصيّات»^٥.

نعم، إذا قويّت وجوه الشبه بين الأصل والفرع، وتعدّد، بقوى في النفس الاحتمال، حتى يكون ظناً، ويقرب من اليقين واليقين^٦ من هذا الباب ولكن كلّ ذلك لا يغني عن الحقّ شيئاً.

عزّ أنّه إذا علمنا - بطريق من الطرق - أنّ جهة المشابهة عدّة تامّة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثمّ علمنا أيضاً بأنّ هذه لعدّة التامّة موجوده بخصوصيّاتها في الفرع؛ فإنّه لا محالة يحصل لنا - على نحو اليقين - استنباط أنّ مثل هذا الحكم ثابت في الفرع، كثبوته في الأصل؛ لاستحالة تحلّف المعلول عن عدّة اسامته و يكون من القياس المنطقي

١. راجع الصفحات: ٣٧٦-٣٧٩ و ٢٨٦-٢٨٧

٢. كالقطع

٣. كحبر الواحد، والظواهر، وغيرهما من الظواهر الخاصّة

٤. وهو أن ينتقل الدهر من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر، لجهة مشتركة بينهما

٥. للمنطق (المؤلف) ٢، ٢٦٧.

٦. القواعد مصدر، والقائف: من يتتبع الآثار، ويعرفها ويعرف شبهه، رجل بأخيه وأبيه لسان العرب ٩، ٢٩٣

البرهاني الذي يفيد اليقين

ولكن الشأن كل الشأن في حصول طريق لنا إلى العلم بأن الجامع عنه تامة للحكم الشرعي. وقد سبق^١ أن ملاكات الأحكام لا مَسْرُوح للعقول^٢، أولاً مجال للنظر العقلي فيها، فلا نعلم إلا من طريق السماع من مبلغ لأحكام الذي نصبه الله (تعالى) مبلغاً، وهادياً. والغرض من «كون الملاكات لا مَسْرُوح للعقول فيها» أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع؛ لأنه أمرٌ توقيفي.

أما، نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس، ونحوه، لكن لا بما هو حلة و ملاك، كالإسكار؛ فإن كونه عنه لمتحريم في الحمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية.

أما؛ وجود الإسكار في الحمر، وغيره من المسكرات، فأمرٌ يعرف بالوحدان. ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم؛ فإنه ليس هذا من الوجدانيات و على كل حال، فإن السر في أن الأحكام و ملاكاتها لا مَسْرُوح للعقول في معرفتها واضح، لأنها أمور توقيفية من وضع الشارع، كالنجات، والعلامات، والإشارات التي لا تعرف إلا من قبل واضعها، ولا تدرك بسطر العقلي إلا من طريق الملامات العقلية القطعية التي نكلمها عنها فيما تقدم في بحث الملامات العقلية في المقصد الثاني،^٣ و هي دليل العقل من هذا الجزء،^٤ والقياس لا يشكّل ملازمة عقلية بين حكم المقس عليه، وحكم المقيس

نعم، إذا وَزَدَ نصٌّ من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه، فإنه يصح الاكتفاء به في نغدية الحكم إلى مقيس بشرطين الأول أن نعلم بأن العلة المنصوصة

١ راجع الصفحة ٤٧٨ - ٤٨٠ و ٤٨٢

٢ المَسْرُوح: المرحى الذي تسرح فيه الدواب لغرضي لسان العرب ٢ ٤٧٩، والمراد منه هنا أنه لا مجال لمقول في كشف ملاكات الأحكام، ولا تالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام.

٣ المقصد الثاني؛ ٢٤٧.

٤ راجع الصفحة ٤٧٨ - ٤٨٠

تامة يدور معها الحكم أينما دارت، واثاني: أن نعلم بوجودها في المقيس والخلاصة أن القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم؛ لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس ويستثنى من مصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما، وفي الحقيقة أن مصوص العلة ليس من نوع القياس، كما سيأتي بيانه^١، وكذلك قياس الأولوية. ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر، نقول إن احتمالات الموجودة في كل قياس خمسة^٢، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي [كما تأتي]:

١ احتمال أن يكون الحكم في الأصل معطلاً عند الله (تعالى) بعلة أخرى غير ما طئه القائس، بل يحتمل^٣ على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معطلاً عند الله (تعالى) بشيء أصلاً؛ لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية مبنية بالمصالح والمفاسد وهذا من مفارقات آرائهم، فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعته لأحكام للمصالح والمفاسد، فكيف يؤكدون تحليل الحكم الشرعي في المفسر عليه بالعلة التي يظنونها؟! بل كيف يحصل لهم الظن بالتعديل؟! ٢ احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما طئه القائس علة، بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض أن القائس ~~تجاهل~~ في أصل التحليل.

٣ احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئاً أجنبيّاً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤ احتمال أن يكون ما طئه القائس علة - بل كان مصيباً في طئه - ليس هو الوصف

المحرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه - أعني «الأصل» - لخصوصية فيه. مثال ذلك، لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في فساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً؛ فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالموض، الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من

١. يأتي في الصفحة ٥٣٦.

٢. بل هي ستة، كما في المستصفي ٢٧٩.

٣. وهذا احتمال آخر ذكره الفزالي مستقلاً في المستصفي ٢٧٩.

حيث هو جهل بالعوض، ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي،
والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥. احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة، أو غير متوقفة
بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لابد من دفعها، ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها إلا الأدلة
السمعية الواردة عن الشارع.

وقيل: «س الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان السبر والتقسيم»^١ و برهان
السبر والتقسيم عبارة عن عدد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد
واحد، حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتبين، فيقال مثلاً: حرمة الربا في كثير، إما أن
تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل والكل باطل ما عدا الكيل فيتبين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، أن تحصر المحتملات
حصراً عقلياً من طريق القسمة التامة التي ترقى من النفي والإثبات.^٢

وما يذكر - من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي - لا تعدو أن تكون احتمالات
استطاع القائل أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لأنها مبنيّة على الحصر العقلي المراد بين
النفي والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرصه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها
احتمالات لم يتصورها أصلاً و من الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين، أو أكثر
مما احتمله القائل، و من الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر، خساراً عن
أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدى إليه القائل، مثل التعليل في قوله (تعالى):
﴿فَيُظْلَمُ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾^٣ فإن الظاهر من الآية أن العلة في

١. هذا أحد المسالك التي ذكرها القائلون بحجية قياس لإثبات العلة. فراجع يرشاد للمحور: ٢١٣، وأصول

الفقه (المعصري بك): ٣٢٦، ونهاية السؤر ١: ١٢٨، والمستصفي ٢: ٢٩٥

٢. راجع المنطق (للمؤلف) ١: ١١١

٣. النساء (٤) الآية: ١٦٠.

تحریم الطّیّبات عصیانهم، لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القانس - الذي لا يرى تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد - أنّ الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف يمكن أن يدّعي حصر العلل فيما احتمله، وقد لا تكون له علة؟!

وعلى كلّ حال، فلا يمكن أن يُستتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. وإذا تنزّلنا فأكثر ما يحصل منه الظنّ. فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ، و«إنّ الظنّ لا يفتنى من الحقّ شيئاً»^١.

وفي الحقيقة أنّ القائلين بالقياس لا يدّعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقّعون إفادته للظنّ، غير أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجة وفي البحث الآتي نبحث عن أدلة حجّيته.

ب. الدلائل على حجّية القياس الظنّي

بعد أن ثبت أنّ القياس في حدّ ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا أن نبحث عن الأدلة على حجّية الظنّ الحاصل منه، ليكون من الظنّون الخاصّة المستثناءة من عموم الآيات الساهية عن اتباع الظنّ، كما صعبا في خبر الواحد، والطواهر، فنقول:

أمّا نحن - الإماميّة - ففي غنى عن هذا البحث؛ لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت (عليه السلام) عدم اعتبار هذا ظنّ الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على أنّه يكفي في إبطال القياس أن تبطل ما تمسّكوا به لإثبات حجّيته من الأدلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظنّ وما وراء العلم.

أمّا غيرنا - من أهل السنّة الذين ذهبوا إلى حجّيته - فقد تمسّكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل ولا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم؛ لئلا نرى أنّ ما تمسّكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

١. النجم (٥٣) الآية - ١٢٨ يونس (١٠) الآية. ٣٦

الدليل من الآيات القرآنية

منها: قوله (تعالى): ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^١، بناءً على تفسير الاعتبار بالعبور و
 المجاوزة، والقياس عبورٌ و مجاوزةٌ من الأصل إلى الفرع.^٢
 وفيه^٣: أن الاعتبار هو الاتعاظ لغةً، وهو لأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا
 من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي
 المؤمنين. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟
 وقال ابن حزم في كتابه «إبطال القياس»: «و من المحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولي
 الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ و
 لامتى نقيس؟ ولا على أي شيء نقيس؟ ولو وحدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه
 حيث أمرنا، و حرم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملة، ولا نتعدى حدوده».^٤
 ومنها: قوله (تعالى): ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ فَمِنْ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ
 مَرَّةٍ﴾^٥، باعتبار أن الآية تدلّ على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لإفحام
 من ينكر إحياء العظام و هي رميم: ولو لأن القياس سبقة لما صحّ الاستدلال فيها.^٦

١ الحشر (٥٩) الآية ٢.

٢ استدلال بها في نهاية السور ٤: ١١، وإرشاد الفحول ٢٠٠.

٣ كما في المدة ٢ ٦٧٣ - ٦٧٤ واعترف به ابن الحزم في منتهى الوصول والأمل: ١٩٠.

وقال ابن حزم: «ومعنى الاعتبار في اللغة والقرآن التعجب. قال الله (تعالى): ﴿لَقَدْ كَانَ لِمِ قَضِيهِمْ عِزَّةٌ﴾»

أي عجب. ﴿وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ﴾** أي لعجباً لا قياساً. ملخص إبطال القياس: ٢٨

٤. ملخص إبطال القياس: ٣٠.

٥ يس (٣٦) الآية ٧٨ - ٧٩.

٦ هذا الدليل تمرّص له والإجابة عليه الشوكاني في إرشاد الفحول: ٢٠٢، وابن حزم في إبطال القياس:

٢٣ و ٢٨.

* يوسف (١٧) الآية: ١١١.

** النحل (١٦) الآية: ٦٦.

وفيه: أَنَّ الآية لا تدلّ على هذه المساواة بين النظيرين، كمنظيرين في آية جهة كانت، كما أنها ليست استدلالاً بالقياس، وإنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث؛ إذ يتخيّلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تُثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام، وإيجادها لأوّل مرّة، بلا سابق وجود، وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض أَنَّ الملزوم - وهو القدرة على إنشائها أوّل مرّة - موجود مسلم، فلا بدّ أن يثبت اللازم - وهو القدرة على إحيائها، وهي رميم - وأين هذا من القياس؟

ولو صحّ أن يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأوليّة المقطوعة، وأين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجّيته، وهو الذي يبتني على ظنّ المساواة في العلّة؟ وقد استدّلوا بآيات أخر، مثل قوله (تعالى): ﴿فَبِإِذْنِهِ يَمُوتُ وَبِهِ يُحْيَى﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، والشبّه بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبّه الخريق بالطخّل^١، كما يقولون.



الدليل من السنة

رووا عن النبي ﷺ أحاديث لتصحيح القياس، لا تنهض حجّة لهم. ولا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

١ المائدة (٥) الآية ٩٥.

وهذا ما استدللّ به الشامي على ما في إرشاد الفحول وتقريره: أَنَّ الله (تعالى) أوجب المثل ولم يقل أيّ مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا

وأجاب عنه الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٠٦

٢ النحل (١٦) الآية ٩٠.

وهذا الاستدلال بسببه الشوكاني إلى ابن تيمية وتقريره: أَنَّ العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين المثلين في الحكم، فتناوله الآية، راجع لإرشاد الفحول، ٢٠٢

٣ الطحّل والطخّل: حصرة تطو الماء الثمرين وقين: هو الذي يكون على الماء كأنه نسج التكيوت، لسان العرب ١، ٥٥٦-٥٥٧

واستدلّوا أيضاً بآيات أخر يدكرها ابن حرم، وأجاب عنها. راجع ملخص بطلان القياس: ٢٣-٢٤ و ٢٩-٣٣

منها: الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله ﷺ بعثه قاضياً إلى اليمن، وقال له فيما قال: «بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله؟» قال معاذ: أجتهد رأيي، ولا ألوأ، فقال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله»^١. قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي، واجتهاد الرأي لا يند من رده إلى أصل، وإلا كان رأياً مرسلأ، والرأي المرسل غير معتبر، فاحصر الأمر بالقياس.

والجواب: أن الحديث مرسل لا حجية فيه؛ لأن راويه هو العمارت بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، رواه عن أناس من أهل جنص.

ثم العمارت هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم إن الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة؛ إذ جاء فيه: «لا تقضين، ولا تفضلن إلا بما تعلم». وإن أشكك عليك مر فقف حتى تتبينه، أو تكتب إلي» فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على العمارت، أو منه.

مضافاً إلى أنه لا حصر فيما ذكرناه فقد مراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوضع في المحصن عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات، أو الأصول ولعله يشير إلى ذلك قوله: «ولا ألو».

ومنها: حديث الخنقمية التي سألت رسول الله ﷺ عن قضاء الحج عن أبيها الذي ماتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيت أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم قال «فدين الله أحق بالقضاء»^٢.

قالوا: فالحق الرسول دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء، وهو عين القياس^٣. والجواب: أنه لا معنى للقول بأن الرسول ﷺ أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله (تعالى) بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج.

١ مسند الإمامي ٦

واستدل به في نهاية السؤال ١٦ ٤ وتعرض به للإجابة عليه الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٠٢

٢ كبر العمال ١٢٣ ٥

٣ هذا الدليل أيضاً تعرض له للإجابة عليه الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٠٣

فاحتاج [إلى] أن يستدلّ عليه بالقياس؟ مالكم كيف تحكمون؟!

وإنما المقصود من الحديث - على تقدير صحّته - تنبيه الخشعيّة على تطبيق العامّ على ما سألت عنه، وهو - أعني العامّ - وجوب قضاء كلّ ذنٍّ؛ إذ خفي عليها أنّ الحجّ ممّا يُقتدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء؛ لأنّه ذنّ الله (تعالى). ولا شكّ في أنّ تطبيق العامّ على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد، غير تشريع نفس العامّ؛ لأنّ الانطباق قهريّ، وليس هو من نوع القياس.

ولا ينقض العُصْبُ ممّن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحجّ، ولا الصوم، كالحنفيّة^١، ويقول: «ذُنُّ الناس أحقُّ بالقضاء»، ثمّ يستدلّ بهذا الحديث على حجّة القياس! ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فإنّ رسول الله ﷺ سأل: «أبْقِصُ الرُّطْبَ إِذَا بَيْسَ؟» فَلَمَّا أَجِيبَ «بَعَم»، قَالَ: «فَلَا، إِذَنْ».^٢

والجواب أنّ هذا الحديث - على تقدير صحّته - يُشبه حديث الخشعيّة؛ فإنّ المقصود منه التّشبيه على تطبيق العامّ على أحد مصاديقه الخفيّة، وليس هو من القياس في شيء. وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المزوّجة في الباب^٣. على أنّها بجملتها معارضة بأحاديث أُخَر، يفهم منها التّنهّي عن الأخذ بالرّأي، من دون الرجوع إلى الكتاب، والسنة.^٤

الدليل من الإجماع

و الإجماع هو أهمُّ دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة.

١. راجع تيسر الحقائق (للريدي) ١، ٣٣٤.

٢. المستدرك على الصحيحين ٢، ٢٨، سنن البيهقي ٥، ٢٩٤.

٣. تعرّض لها ابن حزم في ملخص إبطال القياس ٢٥-٢٧.

٤. إن شئت فراجع الأصول من الكافي ١، ٥٤-٥٨؛ بحار الأنوار ٢، ٢٨٣-٣١٦، ومائل الشيعة ١٨، ٢١-٤٠.

الباب ٦ من أبواب صفات القاضي

و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي، وأكثروا - بل حتى فيما خالف النص - تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. و الإنصاف أن ذلك لا ينبغي أن يُنكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق أر أو ضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم، من كونها على نحو القياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة، ولم يُعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص، أو جهلاً بها، أو استهانةً بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

و في الحقيقة إنما تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه، وخصائصه في القرن الثاني و الثالث - كما سبق بيانه^١ - فميزوا بين القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة. و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله أما معرفتهما، ومعاقب عليهما»^٢. و منها: جَعْلُهُ النَّاسَ لصلاة التراويح^٣. و منها: إلغاؤه في الأذان «حيّ على خير العمل»^٤.

فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المباحض؟ لا ينبغي أن يُشكَّ أن مثل هذه الاجتهادات ليس من القياس في شيء. و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

و عليه، فحين حرم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه «إبطال القياس»: «ثم حدث القياس في القرن الثاني، فقال به بعضهم، وأنكره سائرهم و تميزوا منه»^٥. و قال في كتابه «الإحكام»: «إنه بدعةٌ حَدَّثَ في القرن الثاني، ثم فشا، وظهر في القرن الثالث»^٦. أمّا: إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة - و هو لا يريد ذلك قطعاً - فهو إنكارٌ لأمرٍ ضروريٌّ

١ سبق بيانه في الصفحة: ١٦٥ من هذا الجزء.

٢ راجع القدير ٦-٢٠٩-٢١٣.

٣ راجع المصنف (الابن قدامة) ١، ٧٩٨.

٤ راجع شرح التحرير (للقوشجى): ٢٧٤.

٥ ملخص إبطال القياس ٥.

٦ الإحكام (الابن حزم) ٧: ١٧٧.

متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتابه «المستصفى»^١ كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس، إلا لأنه لم يَرَّ وجهاً لتصحیحها إلا بالقياس، وتعليل النص. وليس هو منه إلا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس. وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقق إجماع الأمة، والصحابة على الأخذ بالقياس، ونحن نمنعه أشد المنع.

أما أولاً: فلما قلناه قريباً: إنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس، بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة، ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك.

و أما ثانياً: فإن استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مهتماً على القياس أو على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم - فأصنف - «أين وجدتم هذا الإجماع؟ و قد علمم أن الصحابة ألوف لا يحفظ القضاة منهم في أشخاص المسائل إلا عن مائة وثيق و ثلاثين نفساً منهم: سبعة مكيثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقون مقلون جداً، تروى عنهم المسألة والمسائلان، حاشا المسائل التي يُؤمن إجماعهم عليها، كالصلوات، وصوم رمضان^٢، فأين الإجماع على القول بالرأي؟»^٣

و الغرض الذي نرمي إليه أنه لا يُنكر نبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وإنما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجردده محققاً لإجماع الأمة، أو الصحابة. و اتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم، أقصى ما يقال في هذا الصدد: أن الباقي سكتوا، وسكونهم إقرار، فيتحقق الإجماع.

١. المستصفى ٢-٢٩٣-٢٩٩ و ٣٠٤-٣٠٥

٢. هذه ليست من المسائل الإجماعية، بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم أن الأخذ بها ليس أحناً بالإجماع. - منه -

٣. ملخص لبطال القياس: ١٩.

ولكن يجاب عن ذلك بأن السكوت لا سلم أنه يحقق الإجماع؛ لأنه لا يدل على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار. وسر في ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال؛ إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن، أو الخجل، أو المداينة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه، أو عدم وصول نيا الفتيا إليهم... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس، ولكن لم يصل نيا الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لا تحصى ولا تُحصى.

وأما ثالثاً فإن سكوت الباقي غير مسلم، ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد، له شأن في المتبادر، إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تحفظه القول بالرأي عن ابن عباس^١، وابن مسعود^٢، وأصابعهما^٣، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعينهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأصلوا»^٤. وإن كنت أظن أن هذه الرواية موضوعة عليه؛ لثبوت أنه في مقدمه أصحاب أهل الرأي، مع أن أسلوب بهان الرواية بعيد عن النسبة إليه، وإلى عصره.

وعلى كل حال، فلا شيء أبلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف، والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة، كما قلنا، بل راد بعضهم، كابن عباس، وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهلة، والتخويف من الله (تعالى)، وهل شيء أبلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

١ روي عن عبد الله بن عباس أنه قال «إن الله (تعالى) قد نسيه: «أحكم بينهم بما أراك الله»، ولم يقل بما رأيت». المستصفى ٢: ٢٤٨.

٢ عن عبد الله بن مسعود: «يذهب قراؤكم، وصلحاؤكم، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً، يقيسون الأمور برأيهم». القصة ٢: ١٦٨٩، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٧٣٦.

٣ كأي بكر، وعبد الله بن عمر، ورديد أرقم، وعائشة، وغيرها راجع المستصفى ٢: ١٢٤٧ ملخص إبطال القياس ٥٨.

٤ المستصفى ٢: ١٢٤٧، ملخص إبطال القياس: ٥٨.

ونحن يكفيننا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو المعصوم الذي يدور معه الحقّ كيفما دار، كما في الحديث النبويّ المعروف^١ وإنكاره معلوم من طريقته. وقد رووا عنه قوله عليه السلام: «لو كان الدين بالرأي لكان المسيح على باطن الخفّ أولى من ظاهره»^٢. وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسيح على الخفّ الذي لا مدرك له إلا القياس، أو الاستحسان.

الدليل من العقل

لم يذكر أكثر لباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجّيته، غير أنّ جملة منهم^٣ ذكر له وجوهاً أحسنها - فيما أحسب - ما سندكره، مع أنّه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: أنا نعلم قطعاً بأنّ الحوادث لا نهاية لها. و نعلم قطعاً أنّه لم يرد النصّ في جميع الحوادث؛ لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي؛ إذن، فنعلم أنّه لا بدّ من مرجع لاستنباط الأحكام. لتلاقي لنواقص من الحوادث، وليس هو إلا القياس^٤.

والجواب: صحیح أنّ الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كلّ حادثة حرّية أن يرد نصّ من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات. و الأمور العامة محدودة متناهية، لا يمتنع ضمّها، ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. على أنّ فيه مناقشات أخرى، لا حاجة بذكرها.

٤. منصوص العلة، وقياس الأولوية

ذهب بعض علمائنا - كالعلامة المحليّ رحمته الله^٥ - إلى أنّه يُستثنى من القياس الباطل ما كان

١ وهو قوله عليه السلام: «أعني مع الحقّ والحقّ مع علي». إحقاق الحقّ ٤: ٢٧

٢ هذا معاد الحديث، وإليك نصّه «لو كان دين يارأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسيح من أعلاه». سبس

أبي داود ١٤٢٠١/المحليّ ١: ٦١

٣ كالنفاقي على ما في التمع في أصول الفقه، ٩٣.

٤. هذا الدليل ذكره الآمديّ ثمّ أجاب عنه بوجود رجع الإحكام ٤: ٣٧

٥ سببه إليه المحقّق البحرانيّ في العوائد الناصرة ١: ٦٠ - ٦٣ ولكن في سببه إليه نظراً لأنّه صرح بأنّ

منصوص العلة، وقياس الأولوية؛ فإن القياس فيهما حجة. و بعضٌ قال: «لا، إنَّ الدليل الدالُّ على حرمة الأخذ بالقياس شاملٌ للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما»^١.
و الصحيح أن يقال: إنَّ منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجتان، ولكن لاستثناء من القياس؛ لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع لقياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجتيهما من باب حجّة الظهور^٢ وهذا ما يحتاج إلى بيان، فنقول:

منصوص العلة

أما منصوص العلة: فإن فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه الاختصاص لها بالمعلل - الذي هو كالأصل في القياس - فلا شك في أن الحكم يكون عاماً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: «حرم الحمر؛ لأنه مسكر». ففهم منه حرمة التبيذ؛ لأنه مسكر أيضاً. وأما: إذا لم يفهم منه ذلك فلا وجه لعدية الحكم إلى الفرع إلا بتوسع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: «هذا العنب حلو؛ لأن لونه أسود»، فإنه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

و في الحقيقة أنه يظهر النص في كون العلة عامةً بثقل موضوع الحكم من كونه خاصاً بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه لعلة، فيكون الموضوع عاماً يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لأن موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) و نستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس، كما في الصورة الثانية، أي التي لم يفهم فيها عموم العلة.

و لأجل هذا نقول: إنَّ الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأولى يكون من باب الأخذ

→ ما كان منصوص العلة، وبالطريق الأولى وإن كانا حجتيين، إلا أن حجتيهما ليست من باب القياس. راجع:

مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢١٧-٢١٨.

١. المبادئ الناضرة ١، ٦٥.

٢. ولعله مراد العلامة من قوله: «بالنص، لا بالقياس».

بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء، ليكون القول بحجّة التعليل استثناءً من
عمومات النهي عن القياس. مثال ذلك قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع
لا يفسده شيء...» لأنّ له مادّة^١، فإنّ المفهوم منه - أي الظاهر منه - أنّ كلّ ماء له مادّة
واسع لا يفسده شيء، وأمّا: ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة،
فيشمل الموضوع بعمومه كلّاً من ماء البئر، وماء الحمام، وماء الصيون، وماء حنّفيّة
الإسالة^٢... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس
أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفي عين الوقت لنا كذا لاستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لأنّ له مادّة) لكل
ما له مادّة وإن لم يكن ماءً مطلقاً، فإنّ الحكم - وهو الاعتصام من التنجّس - لا تعدّيه إلى
الماء المضاف الذي له مادّة إلا بالقياس، وهو ليس بحجّة.

و من هنا يتّضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة، والأخذ بالقياس، فلا بدّ
من التفرقة بينهما في كلّ علة منصوطة لتلاّ يقع الخلط بينهما، و من أجل هذا الخلط
بينهما يكثر العثار^٣ في تعرف الموضوع للحكم.

و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجّة
منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى
حجّيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به عن نهج القياس.

والخلاصة أنّ المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لتفسير
ماله الحكم - أي المعلّل الأصل -؛ فإنّه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة، ولا بدّ
حينئذ أن تكون حجّيته على مقدار ماله من ظهور في العموم، فإذا أردنا تعدّيته إلى غير
ما يشمله ظهور العموم، فإنّ التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل

١ وسائل الشيعة ١: ١٢٦-١٢٧، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديثان ٧ و ٦

٢ الحنفية: أنبوية ذات لولب ترجّ في ثقب من الحوض لاستخراج الماء منه عند الحاجة. وبالفارسية:

شير آب انبار

٣ العثار: المهلكة، السقوط

عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولوية

أما قياس الأولوية فهو نفسه الذي يسمى «مفهوم الموافقة» الذي تقدمت الإشارة إليه^١، وقلنا هناك: إنه يسمى «محموى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة ﴿لَا تَقُلْ لَهُنَّ أُنُفٍ﴾^٢ الدالة بالأولوية على النهي عن الشتم، والصرب، ونحوهما.

و تقدم في هذا الجزء^٣ أن هذا من الطواهر، فهو حجة من أجل كونه طاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً،^٤ حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وإن أشبه القياس، ولذلك سمي «قياس الأولوية»، و«قياس لحلي».

و من هنا لا يعرض مفهوم الموافقة إلا حيث يكون للفظ ظهورٌ يتمدّي بالحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم، كآية التأنيب المتقدمة:

و منه دلالة الإدر بسكس الذي على حوار التصرف بمرافقها بطريق أولى، ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: «إذن المحوى».

و منه: الآية الكريمة ﴿فَمَنْ يَغْتُلْ يَمُتْ بِمِثْلِ نَفْسِهِ خَيْرٌ لِّكَ فِي مِمَّا كَسَبْتَ﴾^٥ الدالة بالأولوية على ثبوت الحزاء على عمل الخير الكثير.

و بالجملة، إنما تأخذ بقياس الأولوية إذا كان يفهم ذلك من محوى الخطاب؛ إذ يكون للكلام ظهورٌ بالمحموى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علّة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر، و من أجل هذا عدّوه من أمدهم، و سموه «مفهوم الموافقة».

١. تقدمت في الصفحة ١٢٢

٢. الإسراء (١٧) الآية ١٢٢

٣. راجع الصفحة ١٢٢

٤. وصرّح بذلك العلامة الحلي في مبادئ الوصول ٢١٧، حيث قال «إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جلياً كتحریم الصرب المستند من تحریم التأنيب، وذلك ليس من باب القياس... بل هو من باب المفهوم». والعجب من المصنف أنه حيث عدّ العلامة من يستثنيه من عموم النهي عن القياس.

٥. الزلزلة (٩٩) الآية ٧.

أما: إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب، فلا يسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولا يكتفي بمجرد الأولوية وحدها في تعدية الحكم؛ إذ يكون من القياس الباطل. ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، قال أبان:

قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: «عشر من الإبل». قلت: قطع اثنتين؟ قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون». قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إن هذا كان ييلما و نحن بالعراق، فنبراً ممن قاله، وتقول. الذي جاء به شيطان. فقال: «مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ: إن المرأة تُعاقل^١ الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث، رجعت إلى النصف يا أبان! إنك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست مُحقق الدين»^٢.

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تصمّمه الخطاب، حتى يكون من باب مفهوم المرافقة. وإنما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهة الأولوية، إذ تصوّر - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بدّ أن يكون في قطع الأربع أربعون؛ لأنّ قطع الأربع قطعٌ للثلاثة وريادة ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل.

والخلاصة: أنا نقول ببطلان قياس الأولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الأولوية، أما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولوية فهو حجّة من باب الظواهر، فلا يكون

١. في السحّة المطبوعة (التي) - منه -.

٢. تعاقل. توارن. وفي السحّة المطبوعة (تقابل)، وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً - منه -.

٣. التكملي ٧: ٢٩٩ - ٣٠٠: يحار الأنوار ١٠٤: ٥ - ٤.

قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تقديم

الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع

بقي من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء السنة «الاستحسان»^١ و «المصالح المرسلة»^٢ و «سد الذرائع»^٣.

و هي - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة لسمعية، أو الملازمات العقلية - لا دليل على حقيقتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهية عنه، و هي دون القياس من ناحية الاعتبار.

١. وقد ذكر في تعريفه وجود

منها: أن الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى

ومنها أن الاستحسان هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس

راجع الإحكام (للآمدي) ٢١١-٢١٣، (مصادر التشريع) ٥٨.

والاستحسان من الأدلة المعتبرة عند سحنونية، والحنابلة على ما في معنى الوصول والأمل ٢٠٧، وإرشاد

المعول ٢٤٠، وأصول الفقه (للحصري) ٣٢٣، والإحكام (للآمدي) ٤، ٢٠٩، واللمع: ١٢١

٢. واحتلوا هي حقيقتها.

فقال بعض: «هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مدسّساً عملاً، ولا يوجد أصل متفق عليه».

وقال بعض آخر: «هي ما لا يستند إلى أصل كلي ولا جزئي»

والقول باعتبارها مسبوبة إلى مالك، والشافعي، كما في إرشاد المعول ٢٤٢

وقال ابن الحاجب في معنى الوصول والأمل ٢٠٨ «وقد عري إلى مالك حلقه - أي عدم امتناع التمسك بها - وهو بعيد».

وإن أردت الإطلاع عن تفصيل حقيقة المصالح المرسلة، ومن قال باعتبارها فراجع نهاية السؤل

٩٧، ١٠٥ و ٣٨٥-٣٩٥، سقم الوصول ٣٠٩، مصادر التشريع الإسلامي: ٧٣

٣. الذريعة، في اللغة، الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء.

وأما في الاصطلاح فقد يقال: «التوصل بما هو مصلحة إلى مقصده». وقد يقال: «ما يتوصل به إلى شيء

ممنوع مشتمل على مفسدة». راجع الموافقات ٢٩٩، والمدخل للفقه الإسلامي: ٢٦٦.

والحاصل أن المراد من «سد الذرائع» السمع من وسيلة التي يتوصل بها إلى مفسدة.

و ذهب إلى اعتباره ابن القيم في أصلام الموعود ٣: ١٤٧-١٤٨ بل نسب ذلك إلى مالك، وأحمد،

وابن تيمية، كما في المدخل للفقه المقارن: ٢٧٠

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه
العمومات عليه ممّا يستحقّ الذكر، فيبقى الهي عن الظن بلا موضوع، و من البديهيّ عدم
جوار تخصيص الأكثر؛ على أنّه قد أوضحنا - فيما سبق في الدليل العقليّ^١ - أنّ الأحكام و
ملاكاتها لا يستقلّ العقل بإدراكها ابتداءً، - أي ليس من الممكن للعقل أن تنالها ابتداءً من
دون السماع من مبلغ الأحكام، إلّا بالملازمة لعقلية - و شأنها في ذلك شأن جميع
المحعولات، كاللغات، والإشارات، والعلامات، ونحوها؛ فإنّه لا معنى للقول بأنّها تُعلّم من
طريق عقليّ مجرد، سواء كان من طريق بديهيّ، أم نظريّ.

ولو صحّ للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبثّة الرّسل، ونصب الأئمّة؛ إذ يكون
- حيثن - كلّ ذى عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله (تعالى)، ويصبح كلّ محتهد
ببتاً، أو إماماً، و من هنا تعرف الرّمي إصرار أصحاب الرأى على قولهم بأنّ كلّ محتهد
مصيب، وقد اعترف الإمام العراقيّ بأنّه لا يمكن إثبات حجّة القياس إلّا بتصويب كلّ
محتهد، وزاد على ذلك قوله «أنّ المحتهد وإن حالف النّص فهو مصيب، وأنّ الخطأ غير
ممكن في حقّه»^٢

و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجّة مثل هذه الأدلّة رأينا الاكتفاء بذلك
عن شرح هذه الأدلّة، ومرادهم منها، ومناقشة أدلّتهم و تحلل الطّالاب على محاصرات
«مدخل الفقه المقارن»^٣ التي ألفها أستاذ لدّة هي كنيّة الفقه، الأخ السيد محمّد تقى
الحكيم؛ فإنّ فيها الكفاية

١. راجع الصفحة: ١٧٨ - ٤٨٠

٢. المصنّف ٢ - ٢٣٩.

٣. المدخل للفقه المقارن «الأصول العامة للفقه المقارن» ٣٠٣ - ٤ - ٤.

تمرينات (٢٠)

○ التمرين الأول:

١. أذكر الأقوال في اعتبار القياس، واذكر تطوره التاريخي؟
٢. ماهو تعريف القياس؟
٣. ماهي أركان القياس؟
٤. هل للقياس يوجب العلم؟
٥. ماالجواب عن الاستدلال بغيرها من السبر والتقصيم على أن القياس يوجب العلم بالحكم؟
٦. بين تقريب الاستدلال بقوله (تعالى) (فاعتبروا بآي أولي البصائر) على حجّة القياس الظني والذكر مايرد عليه
٧. بين تقريب الاستدلال بقوله (تعالى) (قل من يحيى العظام...) على اعتبار الظنّ الحاصل من القياس، واذكر مافيه.
٨. ماالجواب عن الاستدلال بالحديث المأثور عن معاذ على حجّة القياس؟
٩. هل حديث الحثميّة يدل على حجّة القياس؟
١٠. ماالجواب عن الاستدلال بحديث بيع الرطب بالمتمر على حجّة القياس؟
١١. ماالجواب عن استدلال الثقاتين بحجّة القياس بالإجماع؟
١٢. اذكر الدليل العقلي الذي قد يقام على اعتبار القياس، واذكر الجواب عنه.
١٣. ماهو تعريف مصوص العلة؟ وهل هو حجة من باب القياس؟
١٤. ماهو تعريف قياس الأوليّة؟ وهل هو حجة من باب القياس؟
١٥. هل يدل دليل على حجّة الاستحسان، وسدّ الدرائع والمصنوع المرسنة؟

○ التمرين الثاني:

١. ماهو تعريف القياس عند ابن الحاجب، ولمس الهمام؟
٢. اذكر تعريفين آخرين للقياس، غير ما ذكر في المتن.
٣. بين تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (فجاء مثل ماقتل من النعم) على حجّة القياس، واذكر الجواب عنه.
٤. بين تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (ياأمر بالعدل ولاحسان) على حجّة القياس، واذكر الجواب عنه.
٥. اذكر آيتين - غير ما في المتن - من الآيات التي يستدل بها على حجّة القياس، واذكر الجواب عنهما.
٦. هل تصح نسبة القول باستثناء مصوص العلة، وقياس الأوليّة من انقياس الباطل إلى العلامة الحثي؟
٧. ما معنى الاستحسان؟ ومن يذهب إلى اعتباره؟
٨. ماهو تعريف سدّ الدرائع؟ وما الثقات بحجّيته؟
٩. ماهو تعريف المصالح المرسلة؟ ومن يذهب إلى اعتبارها؟

الباب التاسع

التعادل و الترجيح

تمهيد

عَنْوَنُ الْأُصُولِيِّينَ مِنَ الْقَدِيمِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ بِعُتْوَانِهَا الْمَذْكُورِ.^١
و مرادهم من كلمة «التعادل» تكافؤ الدليلين المتعارضين في كلِّ شيء يقتضي ترجيح
أحدهما على الآخر
و مرادهم من كلمة «التراجيح»: جَمْعُ «ترجيح» على خلاف القياس في جمع المصدر؛
إذ خُتِمَ بِرَجِيحَاتٍ وَ الْمَفْصُودُ مِنْهُ الْمَصْدَرُ بِمَعْنَى الْعَاوِلِ، أَيِ الْمَرْجُوحِ
وَإِنَّمَا حَاوُوا بِهِ عَلَى صِيغَةِ الْجَمْعِ، دُونَ «التعادل»^٢؛ لِأَنَّ الْمَرْجُوحَاتِ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ
مُتَعَدِّدَةٌ، وَالتَّعَادُلُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي فَرْصٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ فَرْصُ فَقْدَانِ كُلِّ الْمَرْجُوحَاتِ.^٣

- ١ عُنُونُهَا بِدَعْصِ الْأُصُولِيِّينَ كَالشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ عَلَى مَا فِي بَعْضِ نَسَخِ فُرَايِدِ الْأُصُولِ، وَالْعَلَامَةِ الْأَشْتِيَانِي
فِي بَحْرِ الْفَوَائِدِ ٤، ٢، وَالْأَسْوَيْ فِي نَهَايَةِ السَّرُورِ ٤، ١٣٢
وَعُنُونُهَا الْعَلَامَةُ الْحَلِّيُّ بِعُتْوَانِ «التَّارْجِيحِ فِي الْأَخْبَارِ» وَالْمَحَقِّقُ الْحَلِّيُّ بِعُتْوَانِ «التَّارْجِيحِ بَيْنَ الْأَخْبَارِ»
مِبَادِي الرُّصُولِ، ١٢٢٩، مَعَارِجُ الْأُصُولِ، ١٥٤
٢ وَجَاءَ بِهِمَا فِي الْفُصُولِ عَلَى صِيغَةِ الْجَمْعِ فَقَالَ «تَعْدِيلُ وَالتَّارْجِيحُ»، الْفُصُولُ الْفُرُوقُ ٤٣٦.
بَلْ جَاءَ بِهِمَا كَثِيرٌ مِنْهُمْ عَلَى صِيغَةِ الْمَفْرَدِ، فَقَالُوا: «تَعَادُلُ وَالتَّارْجِيحُ» مُعَالِمُ الدِّينِ، ٢٦٦، سَهَابَةُ الْأَفْكَارِ
٤، ١٢٤؛ فُرَايِدِ الْأُصُولِ ٤، ١٦٩٩؛ إِرْشَادُ الْمُفْعُولِ: ٢٧٣.
٣ وَلَا يَحْصِي مَا قَدْ - بَعْدَ مَا زَيَّيْتُ التَّعْلِيقَةَ السَّابِقَةَ - مِنْ وَجْهَيْنِ:
الْأَوَّلُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ التَّعَادُلَ هُوَ تَسَاوِي الْأَدَلَّةِ فِي كُلِّ مَا يُوْجِبُ تَرْجِيحَ أَحَدِهَا عَلَى الْآخَرِ، وَجُوداً
وَعَدَماً، وَالتَّارْجِيحُ هُوَ اشْتِمَالُ أَحَدِهَا عَلَى مَا يُوْجِبُ تَرْجِيحَهُ مِنَ دُونَ الْآخَرِ

و الفرض من هذا البحث بيان أحكام لمعادل بين الدليلين المتعارضين، وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر.

و من هنا نعرف أن الأنسب أن نُقَوِّم مسألة بعنوان «التعارض بين الأدلة»^١؛ لأن التعادل و الترجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد لتعارض بينهما، غير أنه لما كان هم الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها، و ترجيحها، عَنَوْنوها بما ذكرناه.

و هذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً^٢ - تُبْقَى شيء بها مباحث الحقيقة؛ لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند تعارض بين الأدلة.

و قبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في المقدمة بيان أمور يُحتاج إليها، مثل حقيقة التعارض، وشروطه، وقياسه بالتزحم، و الحكومة و الورد، و مثل القواعد العامة في الباب، فنقول.

[المقدمة]

١. حقيقة التعارض

التعارض: مصدر من باب «انتاعل» يدي يقتضي فاعلين، ولا يرفع إلا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. و لا نقول «تعارض الدليل» و تسكت^٣. و عليه، فلا بد من فرض

→ وعلى هذا، فالتعادل قد يكون في فرض قدان كـ المرححات، وقد يكون في فرض وجود مرجح واحد في الجميع، وقد يكون في فرض وجود مرجح في أحدها، ووجود مرجح آخر مساوٍ له في الآخر ولعلته عدل صاحب الفصول عن ذلك الصواب إلى العنوان المذكور أعلاه

الثاني: ويمكن أن يقال - التعادل هو عدم وجود مزية لأحد الأدلة، و الترجيح هو وجود المزية في أحدها وعلى هذا، فكما أن التعادل لا يكون، إلا في فرض واحد - وهو فرض فقدان المزية - كذلك الترجيح لا يكون إلا في فرض واحد - وهو فرض وجودها - وبمنه لذلك عدل بعض آخر عن ذلك الصواب إلى عنوان «التعادل و الترجيح»

١ كما عتونها بهذا العنوان المحقق الخراساني في كفاية ٤٩٥

٢. راجع الصفحة ٣٦٨

٣ أي بدون أن تعطى على «الدليل» أمراً آخر

دليلين، كلُّ منهما يعارض الآخر.

و معنى المعارضة أن كلًّا منهما - إذا ثبّتت مقومات حجّيته - يُبطل الآخر، ويُكذّبه، و التّكاذب، إمّا أن يكون في جميع مدلولاتهما، ونواحي الدلالة فيهما، وإمّا في بعض النواحي على وجه لا يصحّ فرض بقاء حجّيته كلِّ منهما مع فرض بقاء حجّية الآخر، ولا يصحّ العمل بهما معاً.

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى لتكاذب بين الدليلين في ناحيةٍ ما، أي إنَّ كلًّا منهما يُكذّب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي لتعارض. و هو مأخوذٌ من «عارضه»، أي جائئه وعَدل عنه.^١

٢. شروط التعارض

و لا يتحقّق هذا المعنى من التعارض إلّا بشروطٍ أُسّسة هي مقومات التعارض، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض، ومواقفها.

١. ألا يكون أحدُ الدليلين، أو كلُّ منهما قطعياً؛ لأنّه لو كان أحدهما قطعياً فإنّه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كُذِّبَ لا يعارض غيره. و أمّا القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمرٌ مستحيل لا يقع.

٢. ألا يكون الظنُّ العمليّ معتبراً في حجّيتهما معاً، لاستحالة حصول الظنِّ العمليّ بالتكاذبين، كاستحالة القطع بهما. نعم، يجوز أن يعتبر في أحدهما، للمعنى الظنُّ العمليّ، دون الآخر.

١. قال الشيخ الأنصاري «وهو لغةً من عارض بمعنى الإظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين، وتماثلهما باعتبار مدلولهما»، فرائد الأصول ٢: ٧٥٠

وقال الشوكاني «التعارض هو تعاؤل من العُرض - بضمّ العين، - وهو الناحية والجهة، كأنَّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض - أي ناحيته وجهته -، فيمنعه من التّعود إلى حيث وجه». إرشاد

٣. أن يتنافى مدلولاهما - ولو عَرَضاً و في بعض النواحي - ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي، أو التضمني، أو الالتزامي.

و الجامع في ذلك أن يؤدي إلى ما لا يمكن تشريعه، ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة؛ فإن الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما؛ إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما عُلِمَ من دليل خارج أنه لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد فإنهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

و على هذا، فيمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال: «الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما، إما من ناحية تكوينية، أو من ناحية تشريعية» أو يقال بعبارة جامعة: «الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدقي أحدهما مع صدقي الآخر».

و من هنا يعلم أن التعارض ليس وصفاً للمدلولين - كما قيل -^١، بل المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان، لا متعارضان. وإما التعارض وصفاً للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا مجتمعين؛ لأن امتناع صدق الدينين معاً، وتكاذبهما إسماعياً يشأ من تنافي المدلولين؛ ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإتيان»^٢. فخصّر التعارض في مقام الإتيان، ومرحلة الدلالة.

٤. أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، بمعنى أن كلاهما - لو خُلي و نفسه، ولم يحصل ما يعارضه - لكان حجة يجب العمل بموجبه، وإن كان أحدهما - لا على التعيين - بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

و السر في ذلك واضح؛ فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه

١ والقائل الشيخ الأنصاري، تبعاً للسيد حميد الدين في منه النيب والمعقق القمي في القوانين الفرائد

الأصول ٢: ٧٥٠؛ منه النيب (مخطوط)، ١٦٩؛ قوانين الأصول ٢: ٢٦٧

٢. كفاية الأصول، ٤٩٦

لا يصح أن يكون مكذباً لما هو حجة، وإن كان مافياً له في مدلوله فلا يكون معارضاً له، لما قلنا من أن التعارض وَضْعٌ للدَّيْنِ بما هما دالَّان في مقام الإثبات، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات؛ إذ، لا تعارض بين الحجة واللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين

و من هنا يتضح أنه لو كان هناك خبر - مثلاً - غير واجب لشروط الحجية، واشتبه بما هو واحد لها، فإن الخبرين لا بدحلال في باب التعارض، فلا تجري عليهما أحكامه وقواعده، وإن كان من جهة العلم يكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين نعم، في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجمالي

٥. ألا يكون الدليلان متراحمين؛ فإن بتعارض قواعد غير قواعد التراحم على ما يأتي^١، وإن كان المتعارضان يشتركان مع المتراحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقق في موردهما، ولكن الفرق في جهة الامتناع، فإنه في المعارض من جهة التشريع، فتكادب الدليلان، وفي التراحم من جهة الامتناع، فلا يتكادبان، ولا بد من إفراد بحث مستقل في بار الفرق، كما سيأتي^٢

٦. ألا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر

٧. ألا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

و سيأتي أن الحكومة والورود برهمن متعارض و التكادب بين الدليلين^٣ ولا بد من إفراد بحث عنهما أيضاً، فإنه أمر أساسي في تحقيق المعارض و فهمه

٣. الفرق بين التعارض و التراحم

نقدم^٤ بيان الحق الذي ينبغي أن يحل عليه في سرّ التفرقة بين بابي التعارض و التراحم، ثم بينهما، وبين باب اجتماع الأمر و لهي

١ و٢ يأتي في المبحث الآتي.

٣ يأتي في الصفحة ٥٥٣ وما بعدها

٤. نقدم في المقصد الثاني ٣٢٧-٣٣٢.

و خلاصته أن التعارض - في خصوص مورد العائتين من وجه - إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة الترامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. و أمّا إذا لم يكن للعائتين من وجه مثل هذه الدلالة الترامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكادب بينهما في مقام الجعل و التشريع

و حيث - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الترامية - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من لأسباب، فإن الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما، بأن يمثل إتما هذا أو ذاك و هنا يقع التراجع بين تحكيمين، و طبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين.

و من أجل هذا قلنا - في الشرط الخامس من شروط التعارض - «إن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام الشريع دخل الدليلان في باب المعارض، لأنهما حينئذ يتكاذبان أمّا إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التراجع، إذ لا يكادب حسن في الدليلين».

و هذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض و باب التراجع في أي مورد يفرض، و يعني ألا يصب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العائتين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدّم في الجزء الثاني - لم يذكره لأجل اختصاص البابين بالعائتين من وجه، بل لأنّ العائتين من وجه موضع شبهة عدم تفرقه بين البابين ثمّ بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهي و قد سبق تفصيل ذلك هناك، فراجع

و عليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما أشرنا إليه أكثر من مرّة - هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكادبا في مقام الشريع و يكونان متراجعين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكادب في مقام الشريع

و في تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، و قد عقد هذا الباب لأجلها، و ينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة.

و أمّا التراجع فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه، و لا ترتبط بالسند أو الدلالة.

ولا ينبغي أن نحلّو كتابنا من لإشارة إليها و هذه خير مناسبة لذكرها، فنقول.

٤. تعادل و ترجيح المتراحمين

لا شك في أنّه إذا تعادل المتراحمان في جميع جهات الترجيح الآتية فإنّ الحكم فيهما هو التخيير. و هذا أمرٌ محلّ اتفاقٍ و إن وقع لحلاف في تعادل المتعارضين أنّه يقتضي التساقط. أو التخيير على ماسياتي^١

و في الحقيقة أنّ هذا التخيير إنما يحكم به لعقل، والمراد به العقل العملي. بيان ذلك أنّه بعد فرض عدم إمكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتراحمين، و عدم حوار تركهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، حسب الفرض، و يستحيل الترجيح بلا مرجح، فلا ماص من أن نترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه، إذ يستحيل بقاء التكليف المعني في كلّ منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً و هذا الحكم العقلي ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء.

و من هذا الحكم العقلي يُستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي، كسائر الأحكام العقديّة اعطعيته. لأنّ هذا من باب المستقلّات العقديّة التي يبيى على الملازمات العقلية المعصية

مثاله. إذا دار الأمر بين إنقاذ عريقين متساويين من جميع الجهات، لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وحب الإنقاذ، فإنّه لا ماص للمكلف من أن يفعل أحدهما^٢ و يترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى لشارع بذلك و موافقته على التخيير.

إذا عرف ذلك، فيكون من المهمّ جدّاً أن نعرف ماهي المرجّحات في باب التزاحم؟ و من الواضح أنّه لا بدّ أن تنتهي كلّها إلى أهميّة أحد الحكمين عند لشارع، فالأهمّ عنده هو الأرجح في التقديم. و لما كانت لأهمته حسب جهتها و مشوّها فلا بدّ من بيان تلك

١ يأتي في المبحث السادس ٥٥٧

٢ أي أحد الإنقادين

الجهات، وهي تُستكشف بأمور نذكرها على الاختصار:^١

١. أن يكون أحد الواجبين لا بدّل له، مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختيارياً، كخصال الكفارة، أو اضطرارياً، كالتيقّم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

ولاشك في أن ما لا بدّل له أهمّ ممّا له تبدل قطعاً عند المزاحمة، وإن كان البدل اضطرارياً؛ لأنّ الشارع قد رخص في ترك ذي البدل إلى بدّله الاضطراريّ عند الضرورة، ولم يرخص في ترك ما لا بدّل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدّل له جمع بين التكليفين في الامتثال، دون صورة تقديم ذي البدل، فإنّ فيه تفويتاً للأوّل بلا تدارك.

٢. أن يكون أحد الواجبين مضيقاً، أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعاً؛ فإنّ المضيق، أو الفوريّ أهمّ من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها.

وهذا الثاني يُستقّى على الأوّل؛ لأنّ الموسع له بدّل طولي اختياريّ، دون المصيق و الفوريّ، فتقديم المضيق أو الفوريّ جمع بين التكليفين في الامتثال، دون تقديم الموسع، فإنّ فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفوريّ بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفوريّ، كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد، فإنّ الصلاة مقدّمة؛ إذ لا تدارك لها.

٣. أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختصّ دون الآخر؛ وكان كلّ منهما مضيقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها؛ لأنّ الوقت لما كان مختصّاً باليوميّة فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعها بالوقت المعين، وإنما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت، وتضييق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضيّق وقتها معاً أمر إجماعيّ متفق عليه، ولا منشأ له إلا أهميّة ذات الوقت المختصّ، المفهومة من بعض الروايات.^٢

١ وإن أردت الإطلاع على تفصيلها، فراجع نوادر الأصول ١: ٣٢٢-٣٣٠ و ٧٠٩.

٢ راجع الوسائل ٣: ٩١ و ١١٤ و ١٣٤ الباب ٤ و ١ و ١٧ من أبواب المواقيت.

٤. أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر. والمراد من القدرة الشرعيّة هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالعجّ المشروط وجوبه بالاستطاعة، ونحوه.

و مع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة، لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب؛ لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجراً معلوماً.

ولو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً؛ إذن فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة؛ فأين فرق بينهما؟

فالجواب. نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق، وإنما الفعل هو الذي يحكم بلزوم القدرة و يكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله، ولو مع فرض المزاحمة؛ إذ لا شك في أن المكلف في فرض المزاحمة قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المأخوذ له المشروط بالقدرة الشرعيّة. والعلاصة أن لواجب الآخر وجوبه منجراً فعلى حصول شرطه، وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمته المشروط؛ لما ذكرنا من احتمال أن ما أُخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة، فلا يُحرز تنجزه، ولا تُعلم فعليته.

و عليه، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس، و يخلو الحق للواجب المطلق وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية.

٥. أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب رمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة، وبين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً؛ متمكناً من إحداها فقط، فإنه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقرّ الوجوب في محله؛ لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه، فإذا فعّله استغنى القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر، فلا يبقى له مجال.

و لا فرق في هذا العرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدره الشرعيه، أو مطلقين معاً، أمّا لو اختلفا فإن المطلق مقدّم على المشروط بالقدره الشرعيه، وإن كان زمان فعله متأخراً.

٦. أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشرع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمه. و الأولويه تُعرف إمّا من الأدله، وإمّا من مناسبة الحكم للموضوع، وإمّا من معرفه ملاكات الأحكام بتوسط الأدله السمعيه. و من أحل ذلك، فإن الأولويه تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك، فمن تلك الأولويه ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام، فإنه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزامحه.

ومنها: ما كان يتملّق بحقوق الناس؛ فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعيه المعصية. أي النبي لا علاقته لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها: ما كان من قبل الدماء و المروج، فإنه يُحافظ عليه أكثر من غيره؛ لما هو المعروف عند الشارع المقدّس من الأمر بالاحتياط أشدّ في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله فإن حفظ نفسه مقدّم على حفظ ماله قطعاً.

ومنها: ما كان رُكناً في العبادة، فإنه مقدّم على ما ليس له هذه الصفة عند المزامحه. كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة و [أداء] الركوع، فإن الركوع مقدّم على القراءة، وإن كان زمان امثاله متأخراً عن القراءة.

و على مثل هذه فقس، وأمثالها كثيرة لا تحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم، فإن الصلح مقدّم على الصدق. و هذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي.

و ممّا ينبغي أن يُعلم في هذا الصدد أنّه لو احتمل أهميّة أحد المتزاحمين فإن الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهميّة، وهذا الحكم تعقلي بالاحتياط يجري في كلّ مورد يدور فيه الأمر بين التعيين و التخيير في الواجبات. وعليه، فلا يجب إحراز أهميّة أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. و هذا أصل ينفع كثيراً في العروع الفقهيّه، فاحفظ به.

٥. الحكومة و الورود

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري^١، وقد فتح به باباً جديداً في الأسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبلي غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومة و الورود في «جواهر الكلام»^٢ - فإنه لم يكن بهذا التحديد و السعة اللذين انتهى إليهما الشيخ^٣.

و كان^٤ - على ما ينقل عنه - يصرّح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم ينفكوا عن مغزى ما كان يرمي إليه، وإن لم يبحثوه بصريح القول، ولا بهذا المصطلح.

و ألفتته الكريمه منه كانت في ملاحظته لتويع من الأدلة؛ إذ وجد أن من حقها أن تُقدّم على أدلة أخرى في حين أنها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاصّ و العام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه، ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجّية، ولا تحري بينهما قواعد التعارض؛ لأنه لم يكن بينهما تكادّب بحسب لسانهما من ناحية أدائته، ولا مساقاة، يعني أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر، ولا يطلعه، بل أحدهما المعين من حقه - بحسب لسانه و أدائه لمعناه، وعتوانه - أن يكون مقدّماً على الآخر، تقدّماً لا يستلزم بطلان الآخر، ولا تكذيبه، ولا صرّفه عن ظهوره.

و هذا هو العجيب في الأمر، والجديد على لباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمانة على أدلة الأصول العملية بلا إسقاط للحجّية الثانية، ولا صرّف لظهورها.

و المعروف أن أحد اللامعين من تلامذته^٥ تنقّى به في درس الشيخ صاحب الجواهر^٦ قبل أن يتعرّف عليه، وقبل أن يُعرف الشيخ^٧ بين الناس، وسأله سؤال امتهان^٨، واحتياط عن سرّ تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في لدرس المذكور، فقال له: «إنّه حاكم عليه». قال: «وما الحكومة؟». فقال له: «يحتاج إلى أن تحضر درسي ستة أشهر على الأقلّ لتتّهم

١ جواهر الكلام ١ ٢٣٥

٢ قيل: هو العلامة ميرزا حبيب الله الرشي صاحب «بدائع الأفكار»

٣ أي: احتقار.

معنى الحكومة» و من هنا ابتدأت علاقة تلميذ بأستاذه.

إن موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر - وإن كان فيه نوعٌ من المبالغة - كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، سيما أن الشيخ^١ في كتبه لم يُوفِّه حَقُّه من البيان، إلا بعض الشيء في التعادل و التراحيح، وبعض القصص^٢ المتفرقة في عُصُون^٣ كتبه، ولذا بقي الموضوع متأرجحاً^٤ في كتب الأصوليين من بعده، وإن كان مقصودهم و مقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخرة

و لا يتسع هذا المختصر شرح هذا الأمر، شرحاً كافياً، وإنما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة و فهم معنى أخيه «الورود» قدر الإمكان، فنقول:

١. الحكومة

إن الذي يفهمه من مقصودهم في الحكومة^٥ هو أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهر من ناحية أدائية، ولذا سُميت «الحكومة». فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السد، ولا من ناحية الحقيقة، بل هما^٦ على ما هما عليه من الحقيقة بعد التقديم - أي إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا بتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان -، و إنما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص و لا من جهة الورود الآتي معناه

فأيّ تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى «حكومة».

و هذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وحب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من

١ أي المتروكات

٢ أي أسماء.

٣ تأرجع لغة عامية في ترجع، متأرجحاً أي مهترأ ومضطرباً.

٤ وهي «س» من الحكومة

٥ أي الدليل الحاكم، والدليل المحكوم.

جهة، ثم بينها وبين ورود من جهة أخرى، ليُتَّصَحَ معناه بعضُ الوضوح.

أمّا الفرق بينها وبين التخصيص، فنقول: إنَّ التخصيص ليكون تخصيصاً لا يَدْأُ أن يفرض فيه الدليل الخاصّ منافياً في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاصّ، غير أنّه لما كان الخاصّ أظهر من العامّ فيجب أن يقدّم عليه؛ لبناء العقلاء على العمل بالخاصّ، فيُستكشف منه أنّ المتكلّم الحكيم لم يُرد العموم من العامّ وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول؛ لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم، مع فرض العمل بالخاصّ عند أهل المحاورة من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسبب حكم العامّ عن الخاصّ وإخراج الخاصّ عن عموم العامّ، مع فرض بقاء عموم لفظ العامّ شاملاً للخاصّ بحسب لسانه وظهوره الداتي.

أمّا: الحكومة - في بعض مواردّها - فهي كالتخصيص في النتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكنَّ الفرق في كمية الإخراج، فإنّه في التخصيص إخراج حقيقي، مع بقاء الظهور الداتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تزييلي على وجه لا يبقى ظهور داتي للعموم في الشمول، بمعنى أنّ الدليل الحاكم يكون لسانه تحديداً موضوع الدليل المحكوم، أو محموله؛ تنزيلاً وادّعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرفاً في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول، لو قال الأمر - عقيب أمره بإكرام العلماء -: «لا تكرم الفاسق»، فإنَّ القول الثاني يكون محصّاً للأوّل؛ لأنّه ليس مفاده إلّا عدم وجوب إكرام الفاسق، مع بقاء صفة العالم له. أمّا لو قال - عقيب أمره -: «الفاسق ليس بعالم» فإنّه يكون حاكماً على الأوّل؛ لأنَّ مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفاسق منزلة الجهل، أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ «العلماء» شاملاً لفاسق بحسب هذا الادّعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطى له حيثنّز حكم العلماء من وجوب الإكرام، ونحوه.

ومثاله في الشرعيّات قوله ﷺ: «لا شكّ لكثير الشكّ»، ونحوه، مثل نفي شكّ المأموم

مع حفظ الإمام، وبالعكس؛ فإنّ هذا و نحوه يكون حاكماً على أدلة حكم الشك؛ لأنّ لسانه إخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الإمام عن حاضرة صفة الشك تنزيلاً، فمن حقه حينئذٍ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة، أو البناء على الأكثر، أو الأقل، أو غير ذلك.

وإنما قلنا: «الحكومة في بعض موارد كالتخصيص»؛ لأنّ بعض موارد الحكومة الأخرى عكس التخصيص؛ لأنّ الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع، كالأمثلة المتقدمة، وقسم يتوسعه، مثل ما لو قال - عقب الأمر بإكرام العلماء -: «المتقي عالم»؛ فإنّ هذا يكون حاكماً على الأوّل، وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع يتوسعه معنى العالم ادّعاءً إلى ما يشمل المتقي؛ تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام، ونحوه.

ومثاله في الشرعيّات «الطواف صلاة»؛ فإنّ هذا التنزيل يُعطى للطواف الأحكام المناسبة التي تحمّل الصلاة من نحو أحكام لشكوك، ومثله «لحقة الرصاع كلعمة السب» الموسع لموضوع أحكام الحسية.

ب. ورود

وأمّا الفرق بين الحكومة وبين الورد، فنقول:

كما قلنا، إنّ الحكومة كالتخصيص في نتيجة، كذلك الورد كالتخصيص في النتيجة؛ لأنّ كلّاً من الورد والتخصيص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر، خروجاً حقيقياً. ولكنّ الفرق أنّ الخروج في التخصيص خروجٌ بالتكوين بلا عناية التعمّد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم لعلماء»، فيقال: «إنّ الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً»؛ وأمّا في الورد فإنّ لخروج من الموضوع بنفس التعمّد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدالّ على التعمّد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه مثاله دليل الأماره الوارد على أدلة الأصول العقلية، كالبراءة، وقاعدة الاحتياط، وقاعدة التخيير؛ فإنّ البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب

معه فالدليل الدالّ على حجّية الأمانة يعتبر الأمانة بياناً تعبدّياً، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية، وهو عدم البيان. وهكذا الحال في قواعدتي الاحتياط والتخفيف، فإنّ موضوع الأولى عدم المؤنّن من العقاب، والأمانة بمقتضى دليل حجّيتها مؤنّنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المعذورين، والأمانة بمقتضى دليل حجّيتها مرجّحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة

و بهذا البيان لمعنى الورد يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فإنّ ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة، لكن بعناية التعبد،^١ فيكون الأوّل وارداً على الثاني، أمّا الحكومة فإنّها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداً، وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنّما يكون حكماً، وتنزيلياً، وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً.^٢

٦. القاعدة في المتعارضين (التساقط أو التخيير).

أشرنا فيما تقدّم^٣ إلى أنّ القاعدة في التعادل بين المتعارضين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محلّ وقا. أمّا في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أنّ القاعدة هي التساقط أو التخيير؟

١ أي يكون خروج المورد عن تحت موضوع دليل آخر ناشئاً عن تصرف من ناحية الحاكم، بحيث لو لا هذا التصرف لكان دليل المورد شاملاً له كخروج لشبهة عدم قيام الأمانة، أو الأصل الشرعي عليها عن موضوع حكم العقل بالبراءة، والاحتياط، والتخفيف، فإنّ خروجها عنه إنّما يكون ببركة التعبد بالأمارات، والأصول. وهذا تصرف من ناحية الحاكم، ولو لا التعبد بها كانت الشبهة داخلية في موضوع الأصول المبدئية.

٢ أي دليل الحاكم يتصرف فيما يتكفله دليل المحكوم من الحكم الشرعي بعناية التصرف في الموضوع، فيبقى وجود الموضوع، أو يشبهه، بأن يتصرف، إنّما في موضوع دليل المحكوم بإدخال ما يكون خارجاً عنه، أو بإخراج ما يكون داخل فيه، كقوله «ريد عالم» أو «ريد ليس بعالم» عقوب قوله «أكرم العالم»، وإنّما في معمول دليل المحكوم بتصديق دائرة الحكم، وبخصيصه ببعض حالاته، كقوله (تعالى): «ما جعل عليكم في الدين من حرج» وقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار».

٣. راجع الصفحة: ١٩٥ من هذا الجرم.

والحق أن القاعدة الأولية هي لتسايط، وعليه أساندتنا المحققون،^١ وإن دلّ الدليل من الأخبار على التخيير - كما سيأتي -^٢ و نحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من أن الأمارات مجعولة على نحو الطريقة و لا حاجة لبحث عنها بناءً على السببية فنقول: إن الدليل الذي يوجب لزوم التخيير هو أن التعارض لا يقع بين الدليلين، إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، - كما تقدّم في شروط التعارض -،^٣ و التعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعنى عن لحيته الفعلية، لمكان التكاديب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، ولما لم يمكن تعيينه - و المفروض أن الحجة المعينة منجزة بتكليف يجب العمل بها - فلا بدّ من التخيير بينهما. والجواب أن التخيير المقصود إما أن يراد به لتخيير من جهة الحجة، أو من جهة الواقع.

فإن كان الأوّل فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حدّ نفسه إنما مفاده حجة أفراد على نحو التعيين، لا حجة هذا أو ذاك من أفراد لا على التعيين، حتى يصحّ أن يعرض أن أحدهما غير المعنى حقيقة يجب الأخذ به فعلاً، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يسمّى منهما. و عبارة أخرى إن دليل الحجية اشتمل بكلّ منهما في حدّ نفسه إنما يدلّ على وجود مقتضي للحجة في كلّ منهما لو لا المانع، لا فعلية الحجية و لما كان التعارض يقتضي تكاديبهما، فلا محالة يسقط أحدهما غير معيّن عن لفعلية، أي يكون كلّ منهما مانعاً عن فعلية حجة الآخر، و إذا كان الأمر كذلك فكلّ منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون مستجراً للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً.

١ فرائد الأصول ٧٦٠ و ٧٦٢: كفاية الأصول ٤٩٩: فرائد الأصول ٤ ٧٢٦ و ٧٥٥ نهاية الأفكار ٤ «القسم الثاني» ١٧٤

٢ سيأتي في الصفحات: ٥٦٣ - ٥٧٦

٣ راجع الصفحة: ٥٤٥

٤ أي التعارض أكثر ما يوجب هو سقوط أحدهما ف قوله «أكثر ما يوجب» مستدأ، وحذره «سقوط» والجملة خبر «التعارض»

حتى يجب التخيير، بل حينئذٍ يتساقطان، أي إنَّ كلاً منهما يكون ساقطاً عن الحجّية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجّية.

وإن كان الثاني، فنقول:

أولاً: لا يصحّ أن يفرض التخيير من جهة واقع إلا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجّتين المتعارضتين؛ إذ يجوز فيهما أن تكونا معاً كاذبتين. وإنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما، لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا، فليس الواقع محرراً في أحدهما، حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً: على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعنى للواقع، فإنّه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره، وهذا واضح.

و غاية ما يقال، أنّه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فإنّ الحكم الواقعي يتجزئ بالعلم الإجمالي، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه، ولكن لا يرتبط حينئذٍ بمسألتنا - وهي مسألة أن القاعدة في المعارضين هو التساقط أو التخيير؟ - لأن قواعد العلم الإجمالي تحري حينئذٍ حتى مع العلم بعدم حتمية الدليلين معاً. وقد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير، وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك، فيحصل أنّ القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط، مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.

أمّا: لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيتهما في نفي الثالث؟

الحقّ أنّه لا يقتضي ذلك^١؛ لأنّ المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط^٢ حجّيتهما في

١ أي أحد الدليلين المتعارضين.

٢ كما في قواعد الأصول ٤: ٧٥٥

٣. حبر «أقصى»، والجملة خبر «أنّ».

دلالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيار في دلالتهما الأخرى على ما هما عليه من الحجية؛ إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية بهما معاً في ذلك.^١ وقد سبق أن قلنا: إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود، لا في الحجية،^٢ فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية، مع وجود المانع عن حجتيته في الدلالة المطابقة. هذا فيما إذا كانت إحدى الدالتين تابعة للأخرى في الوجود فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود، فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجة إحداهما بسقوط الأخرى أولى.

٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح.^٣ وقد نُقِلَ^٤ عن «عوالي اللآلئ»^٥ دعوى الإجماع على هذه القاعدة

و ظاهر أن المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاماً، فترفع التعارض بينهما، فلا يتكاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند؛ لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم

١ فالمتعارضان يشتركان في هي الثالث بالدلالة الالتزامية، ويكونان معاً حجتيين في هي الثالث. وهذا ما ذهب إليه المحقق النائيني في قواعد الأصول ١: ٧٥٥، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ٤: «القسم الثاني»: ١٧٥-١٧٦، واحتاره المصنف في المقدم بحلاف المحقق الحراساني، فإنه ذهب إلى استناد هي الثالث إلى أحدهما بلا تبيين، لا إليهما معاً كنهاية الأصول ١٩٩.

٢ هذا جواب عن توهم أن الدلالة الالتزامية مخرج بدلالة المطابقة، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابق لا محال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في هي الثالث. أجاب عنه - بما ذكر في المتن - المحقق النائيني في قواعد الأصول ٤: ٧٥٦، وأورد عليه المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٤: «القسم الثاني»: ١٧٦.

٣. الفصول القرينية ٤٠: ٤، مناهج الأحكام، ٢٦٢: تمهيد للقواعد: ٢٨٣.

٤. والناقل هو الشيخ الأنصاري في قواعد الأصول ٢: ٧٥٣.

٥. عوالي اللآلئ ٤: ١٣٦.

طرح الآخر، مع فرض إمكان الجمع.

و عليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جوار طرحهما معاً على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتغيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير دي المربة مع الترجيح.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة هي العمل بالمتعارضين، فيحب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها بكل حنغ، حتى الجمع التبرعي.

١. أمّا من الناحية الأولى فمن الطاهر أنه لا مدرك لها^١ إلا حكم العقل بأولوية الجمع، لأنّ التعارض لا يقع إلا مع فرض تمامية مقومات الحقيقة في كل منهما من ناحية السد و الدلالة - كما تقدّم في الشرط الرابع من شروط لتعارض -^٢ و مع فرض وجود مقومات الحقيقة - أي وجود المقتضى للحقّة - فإنّه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المنصّي، وما المانع في فرض لتعارض إلا تكاديهما و مع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحزر تكاديهما، فلم يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحقيقة فيهما، فكيف يصحّ أن نحكم بتساقطهما، أو سقوط أحدهما؟

٢. و أمّا من الناحية الثانية، فإنّا نقول إنّ المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عُرْف أهل المعاصرة، ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

و قد يظنّ الظان أنّ إمكان الجمع التبرعي يحقق هذه لقاعدة - و هي أولوية الجمع من الطرح - بمقتضى التقرير المتقدم في مدركها، إذ لا يحزر المانع - و هو تكادب المتعارضين - حينئذٍ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك أنّه لو كان مضمور هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي، فلا يبقى هناك دليلان متعارضان، ولزم طرح كلّ ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية إلا فيما هو نادر بدرجة لا يصحّ حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون كلّ من المتعارضين نصّاً في دلالة لا يمكن تأويله بوجود من الوجوه، بل ربما يقال، لا وجود

١. كما في نهاية الأصول: ٥٠٦، ولزائد الأصول ٢: ٧٥٤

٢. تقدّم في الصفحة ٥٤٧.

لهذه الصورة في المتعارضين.

و بيان آخر برهاني، نقول: إن لمتعارضين لا يخلو أن عن حالات أربع: إما أن يكونا مقطوعي الدلالة، مظلوني السد، أو بالعكس - أي يكونان مظلوني الدلالة، مقطوعي السد - أو يكون أحدهما مقطوعاً لدلالة، مضمون السد، والآخر بالعكس، أو يكونا مظلوني الدلالة و السند معاً.

أما، فرحس أحدهما أو كل منهما مقطوع لدلالة و لسند معاً فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرص الثاني صحيح - كما تقدم -^١

و عليه، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة، لا غيرها، فإن كانت الأولى^٢ فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً، للقطع بدلالة كل منهما، فهو خارج عن مورد القاعده رأساً - كما أشرنا إليه -، بل هما في هذه الحالة بمثابة أن يرجع فيهما إلى الترحيحات السدته، أو يتساقطا حيث لا مرجح، أو يتخير بينهما.

و إن كانت الثانية^٣ فإنه مع القطع بسددهما، كالمتواريين، أو الأيسس القراستين لا يعمل طرحهما، أو طرح أحدهما من ناحية السند، فم سق لا التصرف فيهما من ناحية الدلالة و لا يعمل جريان أصالة الظهور فيهما معاً؛ لتكديهما في الظهور، و حينئذ، فإن كان هناك جمع عرفي بينهما - بأن يكون أحدهما المعين قربة على الآخر، أو كل منهما قربة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما - فيدخل بحسبه في باب الطواهر، و يمتنع الأحد بهذا الظهور

و إن لم يكن هناك جمع عرفي - فإن الجمع شرعي لا يعمل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الطواهر و يكون موضعاً لبناء العقلاء. و لا دليل في لمقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالطواهر - فما الذي يصحح الأحد بهذا التأويل الشرعي، و يكون دليلاً على حقيقته؟

١. تقدم في الصفحة: ٥٤٥

٢. وهي أن يكون المتعارضان مقطوعي الدلالة، مظلوي السد، كالحبرين الواحدين كانا مقطوعي الدلالة.

٣. وهي أن يكونا مظلوي الدلالة، مقطوعي السد، كالحبرين المتواريين أو الآتين

و غاية ما يقتضي تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرّعي، فإنّ هذا يحتاج إلى دليل يعبّته، ويدلّ على حجّيتهما فيه؛ و لا دليل حسب الفرض.

و إن كانت الثالثة^١، فإنّه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند، وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر، تعيّن ذلك؛ إذ يكون قريباً على المراد من الآخر، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجّة.

و أمّا إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية، فإنّ تأويل الظاهر تبرّعاً لا يدخل في الظاهر حينئذٍ ليكون حجّة ببناء العقلاء، و لا دليل آخر عليه - كما تقدّم في الصورة الثانية - و يتعيّن في هذا الفرص طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، و طرح مقطوع السند من ناحية الدلالة، فلا يكون الجمع أولى؛ إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس. و لا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجّحات في السند مع القطع بسند أحدهما، كما هو واضح.

و إن كانت الرابعة^٢، فإنّ الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما، و التصرف في أصالة الظهور في الآخر، لأنّ الأمر يدور بين السندين، و لا بين الظهورين. و السرّ في هذا الدوران أنّ دليل حجّية السند يشملهما معاً على حدّ سواء، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، حسب الفرض^٣، و كذلك دليل حجّية الظهور^٤، و لما كان يستتبع اجتماع ظهورهما؛ لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً لا بدّ أن نسحك بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجّية سند أحدهما حجّية ظهور الآخر، و كذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بدّ أن نسحك بكذب سند أحدهما، فيصادم حجّية ظهور أحدهما

١ وهي أن يكون أحدهما مقطوع الدلالة، مظنون السند، و الآخر بالعكس، كخير الواحد، و الخير المواتر

٢ وهي أن يكونا مظلونتي الدلالة و السند معاً، كالخبرين الواحدين كانا مظلونتي الدلالة

٣. لأنّ المعروف أنّهما مظلونا السند معاً

٤. لأنّ المقروض أنّهما مظلونا الدلالة معاً

حجبة سند الآخر، فيرجع الأمر في هذه الحدة إلى الدوران بين حجة سند أحدهما و
حجة ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.
نعم، لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حيث لا تجري أصالة الظهور فيهما
على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة
بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر
و من هنا نقول: إن الجمع العرفي أولى من طرح؛ بل بالجمع العرفي يخرجان عن
كونهما متعارضين - كما سأتى -؛ فلا مقتضي طرح أحدهما أو طرحهما معاً.
أما؛ إذا لم يكن بينهما جمع عرفي - فإماً لجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين
ظهوريهما - فنبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقى على ما هما عليه من
المعارض، فإما أن يعدم أحدهما على الآخر مبرراً، أو يحدّث بينهما، أو يساهل
فمحتمل من ذلك كله أنه لا مجال لمقولته أو لوجه الجمع التبرعي من الطرح في كل
صورة مفروضة للمعارضين.

تعاريفات (٦٢)

- ١ ما مراد الأصوليين من «التعادل» و «التراجيح» في عبور المسألة؟
- ٢ ما الوجه في أخذ كلمة «التراجيح» على صيغة الجمع بوزن كلمة «التعادل»؟
- ٣ ما الغرض من مبحث التعادل و التراجيح؟
- ٤ قال المصنف: «الأسباب التي تُعنون المسألة بعبور التعارض بين الأدلة»، ما الوجه في كونه أنسب؟
- ٥ ماهي حقيقة التعارض في اصطلاح الأصوليين؟
- ٦ ماهي شروط التعارض؟
- ٧ ما الفرق بين باب للتعارض و باب التراجيح؟
- ٨ ماهي قواعد التراجيح التي تتصل بالحكم نفسه؟
- ٩ ماهي المرجحات في باب التراجيح؟
- ١٠ بين من جملة المرجحات في باب التراجيح أولوية أحدهما عند الشارع في التقديم، كيف تعرف تلك الأولوية؟

١١ ماهي الحكومة؟ اذكر مثالا لها من العرفه ومثالا من الشرع.

١٢ ماهو الورود؟ اذكر مثالا له من العرفه ومثالا من الشرع.

١٣ من هو مبتكر مباحث الحكومة والورود؟

١٤ ماالفرق بين الحكومة والتخصيص؟

١٥ ماالفرق بين الورود والتخصيص؟

١٦ ماهي القاعدة في المتعارضين؟

١٧ ماالدليل الذي يوجب لزوم التخيير؟ وما الجواب عنه؟

١٨ لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً بطل حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في

نفي الثالث؟

١٩ ماالمراد من قاعدة «الجمع أولى من الطرح»؟

٢٠ بم لا تشمل قاعدة «الجمع أولى من الطرح» الجمع التبرهي؟

٢١ اذكر العلاج في الصور الآتية من التعارض:

الف) يكون أحد المتعارضين مقطوع الدلالة مطلق السند والآخر مطلقون الدلالة مقطوع السند.

ب) يكونان مقطوعي الدلالة مطلقوي السند.

ج) يكونان مقطوعي الدلالة مقطوعي السند.

د) يكونان مقطوعي الدلالة والسند معاً.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في المقدمة ولنشرع في المقصود، والأمور التي ينبغي أن نبينها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الأمر الأول: الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح أن لقدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سقاه الشيخ الأعظم^١ «الجمع المقبول»^٢، وعرضه المقبول عند العرف، ويسمى «الجمع الدلالي»^٣.

وفي الحقيقة - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - أنه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط، أو النسخ، أو الرجوع إلى العلاجات السندية، حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معاً. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة، ولا تردد.

وبعبارة أخرى: إنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلاً فلا بد من العلاج، إما بطرحهما، أو بالتخير بينهما، أو بالرجوع إلى المرجحات السندية، وغيرها، وأما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي لمقبول فإن التعبد بهما معاً يكون تعبدًا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه، ولا محذور حتى يحتاج إلى العلاج.

و يتضح من ذلك أنه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب^٤،

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فإن الخاص مقدم على العام، ويوجب

١. قواعد الأصول ٢: ٨٠٤.

٢. سقاه بذلك المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٤ «القسم الثاني»: ١٣٩.

٣. أي: العرفيين.

التصرف فيه؛ لأنه^١ بمنزلة القرينة عليه.^٢ وقد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقاً بما هو خاصّ مقدّم على العامّ، أو إنّما يقدّم عليه لكونه أقوى ظهوراً. فلو كان العامّ أقوى ظهوراً كان العامّ هو المقدّم؟ و مال الشيخ الأعظم^٣ إلى الثاني،^٤ كما جرى البحث في أنّ أصالة الطهور في الخاصّ حاكمة، أو واردة على أصالة الطهور في العامّ، أو أنّ في ذلك تفصيلاً؟ ولا يهتّمنا التمرّض إلى هذا البحث؛^٥ فإنّ المهمّ تقديم الخاصّ على العامّ على أيّ نحو كان من أنواع التقديم.

و يلحق بهذا الجمع العرفيّ تقديم النصّ على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فإنّها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقّن في الإرادة، أو لكلّ منهما قدر متيقّن، ولكن لا على أن يكون قدراً متيقّناً من اللفظ، بل من الخارج؛ لأنّه لو كان للفظ قدر متيقّن فإنّ الدليلين يكونان من أوّل الأمر غير متعارضين؛ إذ لا إطلاق حيثيّ، ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفيّ للمتعارضين؛^٦ سائلة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض. مثال القدر المتيقّن من الخارج ما إذا ورد «فَمَنْ عَدْرُهُ شُحٌّ»^٧ و ورد أيضاً «لا بأس ببيع العدرة»^٨، فإنّ عدرة الإنسان قدر متيقّن من السبيل الأوّل، وعدرة ما كُول اللحم قدر متيقّن من الثاني، فهما من ناحية لفظيّة متباينان متعارضان، ولكن لما كان لكلّ منهما قدر متيقّن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقّن، فيحمل كلّ منهما على القدر المتيقّن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلازمان عرفاً.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع

١. أي الخاصّ.

٢. أي العامّ.

٣. مرآة الأصول ٢: ٧٥٦-٧٥٧.

٤. وإن أردت لأطلاع عليه مراجع مرآة الأصول ٤: ٧١٩-٧٢٥؛ نهاية الأفكار ٤ «القسم الثاني»؛ ١٣٩-١٤٣.

٥. الوسائل ١٢: ١٢٦ للباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، للحديث ١.

٦. الوسائل ١٢: ١٢٦ للباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، للحديث ٣.

يلزم التخصيص المستهجن؛ إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن أن يراد من العموم، فإنّ مثل هذا العامّ يقال عنه: «إنّه يأبى عن التخصيص» فيكون ذلك قرينةً على تخصيص العامّ الثاني.

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه واردٌ موردٌ التحديدات، كالأوزان، والمقادير، والمسافات، فإنّ مثل هذا يكون موحياً لقوّة لظهور على وجه يلحق بالنصّ، إذ يكون ذلك العامّ أيضاً متّناً يقال فيه «إنّه يأبى عن انحصار».

و هناك مواردٌ أخرى، وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكلّ من الدليلين محازٌّ هو أقربٌ مجاراه، ومثل ما إذا لم يكن لكلّ منهما إلا محازٌّ بعيدٌ، أو مجازاتٌ مساوية السية إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والسسخ. فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص، أو تقديم السسخ، أو التفصيل في ذلك؟
و قد تقدّم البحث عن ذلك في الجزء الأول،^١ فراجع... ولا يسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث

❦ تمرينات (٦٣) ❦

١. ماهو الجمع العرفي؟

٢. اذكر موارد من الجمع العرفي؟

الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدّم أنّ القاعدة الأولى في المتعادلين هي التساقط،^١ ولكن استفاضت الأخبار، بل تواترت في عدم التساقط، غير أنّ آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها؛ لاختلافها على ثلاثة أقوال:^٢

١. التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور،^٣ بل نُقل الإجماع عليه.^٤
 ٢. التوقّف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما، كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدّة بالنسبة إليهما
 وإسما كان التوقّف يرجع إلى الاحتياط، لأنّ الوقف يراد منه التوقّف في الفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقدة للنصّ مع العلم الإجمالي بالحكم

٣. وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فإنّ لم يكن فهما ما يطابق الاحتياط تحيّر بينهما.

و لا بدّ من النظر في الأخبار لاستظهار الأصحّ من الأقوال. و قبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق أنّ القاعدة الأولى بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصحّ الحكم بعدم تساقطهما حينئذٍ؟ وأكثرها إشكالاً هو القول بالتخيير بينهما؛ للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما، وبين الحكم بالتخيير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال إنّهُ قد مرّست قيام الإجماع، ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فإنّ ذلك يكشف عن جعل جديد من قبيل الشارع لحجّة أحد

١. تقدّم في الصفحة ٥٥٨.

٢. بل هي ستة أقوال، كما في بدائع الأفكار (المحقق برشتي) ٤٢٢.

٣. فراجع معارج الأصول: ١٥٦؛ مبادئ الوصول ٢٢٣؛ الفصول ٤٥٤؛ منهاج الأحكام: ٣١٧، قوانين الأصول ٢: ٢٨٣؛ فرائد الأصول ٢: ٧٦٢، وغيره من كتب المتأخرين.

٤. والناقل هو المحقق الخراساني في نهاية الأصول ٥٠٢.

الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقاً من سرّ تساقط المتعارضين؛ بناءً على الطريقة؛ لأنه إنما حكمنا بالتساقط من جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمانة عن شمولها للمتعارضين، أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدح في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة.

و لا يلزم من ذلك - كما قيل^١ - أن تكون الأمانة حينئذٍ مجعولة على نحو السببية، فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعبارة أخرى أوضح: إنه لو حلّينا نحن و الأدلة العامة الدالة على حجية الأمانة فإنه لا يبقى دليل لما على حجة أحد المتعارضين؛ لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجتيهما معاً. أمّا: لو فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجة أحدهما فلا بد من الأخذ به، ويدل على حجة أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من ذلك.

و على هذا، فالقاعدة المستعادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط.

بقي علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد أن بينّا سابقاً أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة، للحجة، ولا من جهة الواقع، فنقول:

إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع، ومعدّر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما، فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن و الأدلة العامة، فإنه لا مسجّرية لأحدهما غير المعين و لا معدّرية له.

و الشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معاً؛ لأنه

على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينما أنّه معذور في مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاصّ موجوداً، فإنّه يجوز له ترك العمل بهما معاً، وإن استلزم مخالفة الواقع؛ إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلّة العامة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب لتتضح الحقّ في المسألة، فإنّ منها: ما يدلّ على التخيير مطلقاً، ومنها: ما يدلّ على التخيير في صورة التعادل، ومنها: ما يدلّ على التوقّف. ثمّ نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: إنّ لذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

١. خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يجهنّم الرجلان - وكلاهما ثقة - بهديتين مختلفتين. فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «فإذا لم تعلم، فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^١.

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقاً، ولكن صدره - الذي لم تذكره^٢ - مقيّد بالترضّض على الكتاب، والسكّة، فهو يدلّ على أنّ التخيير إنّما هو بعد فقدان المرجّح، ولو في الجملة.^٣

٢. خبر العارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة فموسّع عليك، حتى ترى الثمائم فتتردّ عليه»^٤.

و هذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة «فموسّع عليك»، ويستفاد بالروايات الآتية الدالّة على الترجيح.

ولكن يمكن أن يناقش في استطهار التخيير منه:

أولاً: بأنّ الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام و الأخذ عنه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهتّمنا إثباته؛ لأنّ الرخصة في التخيير مدّة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه أبداً ولا تدلّ عليها.*

١. وسائل الشيعة ١٨: ٨٧ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

٢. وهو قوله: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله وأحاديثنا».

٣. هكذا ناقش فيه المحقق الأصفي في نهاية الدراية ٣: ٣٦١ - ٣٦٢.

٤. وسائل الشيعة ١٨: ٨٧ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

٥. بهذا ناقش فيه المحقق الأصفي في نهاية الدراية ٣: ٣٦٣.

ثانياً: بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون وارداً لبيان حقيقة الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى «موسّع عليك» الرخصة بالأخذ به؛ كناية عن حقيقته، غاية الأمر أنه يدل على أن الرخصة مفتاة برواية الإمام لأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجة ظنية، وإن كانت عامة حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهي أمد جواز العمل بها. وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣. مكانة عبادة بن معبد إلى أبي الحسن عليه السلام. اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبادة عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: أن لا تصلّهما إلا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقم عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت»^١.

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً، وتحمّل على المقدمات كالثانية. ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويّين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً، لأن المراد بالتخيير بين الروايتين، فيكون الفرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لا سيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمعارضين، بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقندي به - أي إنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر، لا عن حكم المعارضين - والجواب ينهي أن يطابق السؤال، فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمعارضين؟^٢ وعليه، فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

٤. جواب مكاتبة الجعفري إلى الحجة - عجل الله فرجه - «في ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير. وأمّا [الحديث] الآخر: فإنه روي

أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية، وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^١.

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً، ويحمل على المقيدات. ولكنه أيضاً يناقش في هذا الاستظهار بأنّ من المحتمل قريباً أنّ المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين، ويشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صواباً»؛ لأنّ المتعارضين لا يمكن أن يكون كلّ واحد منهما صواباً، ثمّ لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعيّ بذكر روايتين متعارضتين، ثمّ العلاج بينهما، إلاّ لبيان خطأ الروايتين، وأنّ الحكم الواقعيّ على خلافهما.

٥. مرفوعة زرارة، المروية عن «عوالي اللآلئ»، وقد جاء في آخرها: «إذن فتحرّروا أخذهما، فخذ به وتدع الآخر»^٢.

ولا شكّ في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين، وفي أنّه بعد فرص التعادل؛ لأنّها جاءت بعد ذكر المراجعات وقرطبي انعدامها. ولكنّ الشأن في صحّة سندها، وسأبقي التّعرض لموضوعها من أهمّ أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦. خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال عليه السلام: «يُزَجُّهُ حتّى يلتقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»^٣.

وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» لتخيير مطلقاً. وفيه أولاً: أنّ الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام، أو كلّ من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصاً أو عموماً. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية

١ وسائل الشيعه ١٨ ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات تقصي، الحديث ٣٩

٢. عوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩

٣ وسائل الشيعه ١٨ ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات تقصي، الحديث ٥

الثانية المتقدمة.^١

وثانياً: أنَّ الأولى فيها أن تُجعل من أدلة التوقف، لا التخيير،^٢ وذلك لكلمة «يرجئه». وأما قوله: «في سعة» فالظاهر أنَّ المرد به التخيير بين الفعل و التترك، باعتبار أنَّ الأمر حسبَ فرض السؤال يدور بين المحذوري، وهو الوجوب و الحرمة؛ إذن فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لا سيما أنَّ ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء؛ لأنَّ العمل بأحدهما تخييراً ليس إرجاءً، بل الإرجاء ترك العمل بهما معاً.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧. و قال الكليني بعد تلك الرواية: «و هي رواية أخرى:» «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^٣.

يظهر منه^٤ أنَّها رواية أخرى، لا أنَّها بصَّرَ آخرُ في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، وإلا لكان المناسب أن يقول: «بأيهما أخذ» بالصير العائب، لا «بأيهما أخذت» بنحو الخطأ.

و ظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، ويحمل على المقيدات.

٨. ما هي «عيون أخبار الرضا» للصنوعي في خبر طویل، جاء في آخره: «فذلك الذي يسع الأحذُّ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت، وسعك الاختيار من باب التسليم، والاتباع، والردُّ إلى رسول الله»^٥.

و الظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين لمتعارضين، إلاَّ أنَّه بملاحظة صدرها و ذيلها يمكن أن يُستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالسببة إلى ما أخبر عن حكمه أنَّه على نحو الكراهة، ولذا أنَّها - فيما يتعلَّق بالإخبار عن الحكم الإلزامي - صرَّحت بلزوم العرضي على الكتاب و السنة،^٦ لا سيما و قد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله: «و ما لم تجدوه في

١ و ٢ كما في نهاية الدراية ٣: ٣٦٤

٣. الكافي ١: ٥٣.

٤ أي مثاقال الكليني

٥. عيون أخبار الرضا ٢: ٢٤؛ ومنازل الشيعة ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي. الحديث ٢١

٦. كذا قال المحقق الأصمعي في نهاية الدراية ٣: ٣٦٣ - ٣٦٤

شيء من هذه الوجوه فُرِّقوا إلينا علمه، فعن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف، والتثبت، والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

و هذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف، والترتب^١، وعليه، فالأجدز بهذه الرواية أن تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

٩. مقبولة عمر بن حنظلة، الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: «إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فأرجئه حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^٢

و هذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

١٠. خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهاهما عنه؟ قال: «لا يعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك، فتسأله». قلت لا بد أن يعمل بأحدهما. قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^٣.

١١. رسالة صاحب عوالي اللآلئ - علي ما نقل - في أنه بعد روايته المرفوعة المتقدمة بالرقم (٥) قال: وفي رواية أنه قال عليه السلام: «إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله»^٤ هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير أو التوقف، والظاهر منها - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقدماتها بصورة فقدان المرحح، ولو في الجملة - أن الرجوع إلى التخيير، أو التوقف بعد نقد المرجحات، فتحمل مطلقاتها على مقدماتها.

والخلاصة أن المنحصر منها جميعاً أنه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين، فإن لم تتوفر المرجحات، فالقاعدة هي التخيير، أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لأن القاعدة التخيير أو التوقف في كل متعارضين وإن كان فيهما

١. وهو صد المجلة.

٢. الكافي ١: ٦٧.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ٨٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٤. عوالي اللآلئ ٤: ١٣٣.

ما يرجح أحدهما على الآخر.

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر ساعة - أن التوقف هو الحكم الأولي؛ إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما، بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطي أنها لاتنافي أدلة تقديم الترجيح، فإن الظاهر أن المراد منها ترك العمل رأساً؛ انتظاراً لملاقاة الإمام، لا التوقف والعمل بالاحتياط.

و بعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير، وأخبار التوقف فهما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوهاً للجمع^١ لا يغني أكثرها.

و أنت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأن التوقف هو القاعدة الأولية، وأن التخيير لا مستند له؛ إذ لم يبق ما يصلح مستنداً له إلا الرواية الأولى، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف، والرد إلى الإمام ()

أما الخامسة - وهي مرفوعة برتبة - فهي ضعيفة السند جداً. - وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك، وسيأتي بيانه. - على أن روايتها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة بالرقم (١١) الواردة في التوقف، والإرجاء.

و أما السابعة - مرسلة الكليني -؛ فليس من البعيد أنها من استنباطاته، حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبيل سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة «الكافي» من مرسلة أخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^٢، لأنه لم يرد عنده رواية بهذا التعبير إلا تلك المرسلة التي نحن بصدددها، وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه، فيظهر أن المرسلتين معاً هما من مستنباطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار

١. الخلاف في الناقصة: ١: ١٠٠ وراجع أيضاً قواعد الأصول ٢: ٧٦٣

٢. الكافي ١: ٨.

التوقّف، ولا للخروج عن القاعدة الأولى للمعارضين، وهي التساقط، وإن كان التخيير مذهب المشهور.

و أما أخبار التوقّف، فإنّها - مضافاً إلى كثرتها و صحّة بعضها و قوّة دلالتها - لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة؛ لأنّ الإرجاء و لتوقّف لا يريد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقّف تكون على القاعدة.

وقيل^١ في وجه تقديم أخبار التخيير: «إنّ أدلّة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زَمَنِ العصور، بينما أنّ أخبار التوقّف مقيدة به، و صناعة لإطلاق و التقيد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد، و نتيجة ذلك، التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور».

أقول: إنّ أخبار التوقّف كلّها بلسان الإرجاء إلى ملاقات الإمام، فلا يستفاد منها تقيد الحكم بالتوقّف بزمان العصور، لأنّ استدّة ذلك تتوقّف على أن يكون للغاية مفهوم، وقد تقدّم بيان المناط في استفادة مفهوم العاية، فقلنا: «إنّ العاية إذا كانت قيداً للموضوع، أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدلّ على المفهوم إلا إذا كان المقصد بالغاية راجعاً إلى الحكم»^٢، و الغاية هنا عاية لنفس الإرجاء، لا لحكمه، وهو الوجوب، يعني أنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ نفس الإرجاء معني بملاقاة الإمام، لا وجوبه.

والحاصل أنّه لا يهم من أخبار التوقّف، إلا أنّه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وإنّما يحال الأمر في شأنها إلى الإمام و يؤجّل التّأخّر فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجّة على الحكم بعد السؤال عنه، فهي تقول بما يؤول إلى أنّ الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات لحكم، فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحدها، و ينحصر الأمر حينئذٍ بملاقاة الإمام و السؤال عنه، فإذا لم تحصل الملاقاة ولو لعبية الإمام، فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الأخبار مبيّنة لأخبار التخيير، لا أخص منها.

١. والقائل هو المحقق النائيني في فوائده الأصول ٤: ٣٦٥.

٢. راجع الجزء الأول ١٤٠.

٣. أي: القطع، فالمعنى: يؤخّر القطع

تمرينات (٦٤)

١. أذكر الأقوال الثلاثة في القاعدة الثانوية للمتعاسير.
٢. هل يمكن صحة هذه الأقوال بعد ما سبق من أن القاعدة الأولية هي التسايط؟
٣. ماهو الأصح من الأقوال عند المصنف؟
- ١ ماالجواب عن استظهار التخيير مطلقاً من خبر الحسن بن اللحوم، وخبر الحارث بن المغيرة؟
- ٢ ماهي المناقشة في استظهار التخيير مطلقاً من مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام؟
- ٣ ماهي المناقشة في استظهار التخيير مطلقاً من حوث مكاتبة الحميري إلى للحجة (عجل الله فرجه)؟
- ٤ هل يدل خبر سماعة على التخيير بين المعارضين مطلقاً؟
- ٥ ماالجواب عن استظهار التخيير من الخبر المفقود عن عيون أخبار الرضا عليه السلام؟
- ٦ ماهو وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف؟
- ٧ أذكر ما قال المحقق الثاني في وجه تقديم أدلة التخيير على أدلة التوقف وذكر الحول عنه.

النظر الثالث: المرجّحات

تقدّم أنّ من شروط تحقّق التعارض أن يكون كلّ من الدليلين واحداً لشرائط الحجّية في حدّ نفسه^١ لأنّه لا تعارض بين الحجّة ولاحقة^٢ فإذا بحثنا عن المرجّحات فالذي نغنيه أن نبحت عمّا يرجّح الحجّة على الأخرى، بعد قرّص حجّيتهما معاً في أنفسهما، لا عمّا يقوم أصل الحجّة، ويميّرها عن اللاحقة. وعليه، فالجهة التي تكون من مقومات الحجّة مع قطع النظر عن الممارسة لا تدخل في مرجّحات باب التعارض، بل تكون من معيّزات الحجّة عن اللاحقة.

و من أحل هذا بحسب أن ننتبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات. وإلى أنّها واردة في صدد أيّ شيء من ذلك؟ في صدد الترجيح أو التمييز؟

فلو كانت على النحو الثاني لأمكن فيها شهادة على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية^٣ هي روايات الترجيح بموافقة الكتاب^٤ كما سيأتي.

إذا عرفنا ما ذكرناه من جهة البحث التي نعصدها في بيان المرجّحات، فنقول: إنّ المرجّحات - المدّعى أنّها منصوح عليها في الأخبار - خمسة أصناف الترجيح بالأحدث تأريخاً، وبصعّة الروي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب، وبمخالفة العامة.

فينبغي أولاً، البحث عنها واحدةً واحدةً، ثمّ سأل أيّ منها أولى بالتقديم لو تعارضت؟ ثمّ بيان أنّه هل يجب الاختصار عليها، أو يتعدّى إلى غيرها؟ فهنا ثلاثة مقامات.

١. تقدّم في الصفحة: ٥٤٦

٢. كما لا تعارض بين اللاحقتين

٣. كفاية الأصول: ٥٠٥-٥٠٦.

٤. سيأتي في الصفحة ٥٨٥.

المقام الأول: المرجحات الخمسة

١. الترجيح بالحدث

في هذا الترجيح روايات أربع،^١ نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «أرأيتك لو حدثتُكَ بحديث العام، ثم جئتني من قبلي فحدثتُكَ بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟» قال: كنت آخذُ بالآخر فقل لي: «رَجِّحَكَ اللهُ»^٢.

أقول: إن الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا^٣ أن هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي إنها لا تدل على ترجيح الأحداث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى جميع العصور؛ لأنها لا تدل على ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحداث هو الحكم الواقعي، وأن الأول واقع موقع الثقة، أو نحوها، مع أنه لا يفهم منها أكثر من أن من أُلقي إليه البيان حاصلة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير، وليست ملاحظة إلى أنه هو الحكم الواقعي، فربما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه من باب الثقة، كما أنه ليست ملاحظة إلى أن هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد في كل زمان.

والحاصل أن هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أن البيان الأخير يستضمن الحكم الواقعي، وأن ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث

١ الأولى: رواية الحسين بن مختار الآتية

الثانية: رواية أبي عمرو الكسائي، عن أبي عبد الله عليه السلام وهي موافقة مع الرواية الأولى مصوناً، ويريد فيها «أبي الله ألا يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه يحير لي ولكم، أبي الله لنا في دينه إلا الثقة».

وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٧

الثالثة: رواية المعلى بن حبيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إرجاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم، بأيهما تأخذ؟ قال: «خذوا به حتى يعلمكم عن يحيى فإن يعلمكم عن يحيى فخذوا بقوله» وسائل الشيعة ١٨

٧٨، الباب ٩ أبواب صفات القاضي، الحديث ٨

الرابعة: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» وسائل الشيعة ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

٢. الكافي ١٧: ١

٣ وهو أستاذه المعقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني في نهاية الدراية ٣: ٢٦٥-٢٦٦

وظيفة عامة لجميع المكلفين، وفي جميع الأزمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقيّة، ولا شك أن الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدّة التقيّة، أو لزومها.

٢. الترجيح بالصفات:

إن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصدقات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة، ومرفوعة زرارة، المشار إليهما سابقاً^١ والمرفوعة - كما هنا - صميقة جنداً؛ لأنها مرفوعة، ومرسلة، ولم يروها إلا صاحب «عوالي اللآلئ»^٢. وقد طعن صاحب «الحدائق» في التأليف والمؤلف، إذ قال: «فإننا لم نقف عليها في غير كتاب «عوالي اللآلئ» مع ما هي عليه من الرقع والإرسال، وما عليه الكتاب، من سيرة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وحلط عتّها^٣ بسميها وصحيحها بسقمها»^٤.

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في إبطال المقبولة التي قيل لها السلام: لأنّ راويها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع^٥ أي الذي أجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم - كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم^٦ - وإليك نصّها بعد حذف مقدمتها. قلت فإن كان كلّ رجل احتار رجلاً من أصحابنا، فريضاً أن يكونا الباطرين في حقهما، واختلعا فيما حكما، وكلاهما احتلعا^٧ في حديثكم؟ قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفتقهما، وأصدقهما في الحديث، ولورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»

قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفصل واحد منهما على الآخر؟ قال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي به حكمنا، المجتّع عليه من

١. راجع الصحيحين: ٥٧٣ و ٥٧٥

٢. عوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩

٣. أي رديتها

٤. الحدائق الناضرة ١: ٩٩

٥. الكافي ١: ٦٧، الفقيه ٣: ٩٠ - ٩١، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٦ - ٢٤٧

٦. استعمالاً لتساعده اللغة؛ فإنّ خبر (كلاً) و (كلنا) دائماً مفرد

أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المُجْتَمَعَ عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة. أمرٌ بين رُشدٍ فيُتَّبَع، وأمرٌ بين غيٍّ فيُجْتَنَب، وأمرٌ مشكل يُرَدُّ علمه إلى الله ورسوله. قل رسول الله ﷺ: حلالٌ بين، وحرامٌ بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عكماً^١ مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر، فما وافق حكمه حُكِمَ الكتاب والسنة، وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حُكِمَ الكتاب والسنة، ووافق العامة».

قلت: - جُعِلَتْ فداك - أرايت إن كان الفقهاء عَرَفُوا حكمه من الكتاب، والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مغالماً بهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة فعه الرشاد».

قلت: - جُعِلَتْ فداك - فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال: «أنظر إلى ما هم إليه أميلُ حُكْمُهُمْ وقضائهم فيترك، ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حُكْمُهُم الخبرين جميعاً؟

قال: «إذا كان ذلك هَازِجاً^٢ (و في بعض النسخ: فأرجئه^٣)، حتى تُلْقَى إمامك، فإنَّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات». انتهت المقبولة.

أقول^٤: من الواضح أنَّ موردَها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين، ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأوَّل يقعان بنصِّ الأحاديث - لا أنَّهما يقعان بتعبير من الحاكم، أو المفتي، كالصور المتأخِّرة استنباطاً من الأحاديث - تعرَّضَتْ هذه المقبولة للرواية والراوي؛ لارتباط الرواية بالحكم. ومن هنا استدُلَّ بها على الترجيح للروايات المتعارضة. غير أنَّه - مع ذلك - لا يجعلها شاهداً على ما نحن فيه. والسبب في ذلك واضح؛ لأنَّ

١ أي: الباقى والصادق ﷺ - منه -.

٢ و٣ أي: آخره.

٤. كما قال به المحقق الأصهباني في نهاية الدراية ٢: ٣٦٦-٣٦٧.

اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راوٍ ومحدث، والمفهوم من المقبولة أن ترجيح الأعدل، والأورع، والأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته

و يشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجّحات كونه «أفقه» في عرض كونه «أعدل» و «أصدق» في الحديث، ولا ربط للأفقيّة بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم، إن المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداءً من الترجيح بالشهرة، وإن كان ذلك من أجل كونها سنداً بحكم الحاكم، فإنّ هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات و أمّا الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه.

و يؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب «الكافي» لم يذكر في مقدمه كتابه^١ الترجيح بصفات الراوي.

٣. الترجيح بالشهرة

تعدّم أن الشهرة ليست حقيقة في نفسها،^٢ و أمّا إذا كانت مرجّحة للرواية - على القول به - فلا ينافي عدّم حجّيتها في نفسها.

و الشهرة المرجّحة على نحو شهر عميّة، وهي الشهرة القوائيّة المطابقة للرواية وشهرة في الرواية، وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً

أمّا الأولى فلم يرد فيها من الأخبار ما يدلّ على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها فلا بدّ أن يكون بمناط وحرب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع - على ما سيأتي وجهه - غاية الأمر أن تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١. أن يُعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفي محرّد مطابقة فتوى المشهور للرواية في

١. راجع الكافي ١: ٥٧، باب اختلاف الحديث من كتاب فصل الصم

٢. تقدّم في الصفحة ٥٠٩.

الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢. أن تكون الشهرة العملية قديمة - أي وقعت في عصر الأئمة عليهم السلام، أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها - أمّا الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، أمّا من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف، مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق^١ أنها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً؛ لأنّ العمل بالخبر عند المشهور من القدماء ممّا يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجّة الخبر - كما تقدّم - وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر؛ فإنّه يوجب وثقه، وإن كان راويه ثقة، وكان قويّ السند، بل كلّما قوي سد الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وثقه.

و أمّا الثانية: - وهي الشهرة في الرواية - فإنّ إجماع المحققين قائم على الترجيح بها. وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها «فإنّ المُجمّع عليه لا ريب فيه». والمقصود من «المُجمّع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك؛ إذ عقبه بالسؤال: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين»، ولا معنى لأن يراد من الشهرة الإجماع.

وقد يقال^٢: إنّ شهرة الرواية في عصر الأئمة عليهم السلام توجب كون الخبر مقطوعاً الصدور، وعلى الأقلّ توجب كونه موثقاً بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذّ المعارض له، إمّا مقطوع العدم، أو موثق بعدمه، فلا تمتد أدلّة حجّة الخبر و عليه، فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح إحدى الحجّتين، بل تكون لتمييز الحجّة عن اللاحقة.

والجواب^٣: أنّ الشاذّ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، وأمّا الموثوق بقدومه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه فلا يضرّ ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجّة الخبر؛ لأنّ الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره، من دون إناطة بالوثوق الفعلي بخبره.

١. كما في قواعد الأصول ١: ٧٨٧-٧٨٩

٢. والقائل المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٥٠٩

٣. كما في نهاية الدراية ٣: ٣٧٦

وقد تقدّم في حجيّة خبر الثقة أنّه لا يشترط حصول الظنّ الفعليّ به، ولا عدم الظنّ بخلافه.^١

٤. الترجيح بموافقة الكتاب:

في ذلك روايات كثيرة.

منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

و منها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم. فقد جاء في صدره قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال «ما جاءك عنا فقيسه على كتاب الله - عزّ وجلّ - وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو ممّا، وإن لم يكن يشبههما فليس ممّا»

قال في «الكفاية»: «إنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجّهه قوّة احتمال أن يكون لخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجيّة، بشهادة ما ورد في أنّه زخرفٌ وباطلٌ، وليس شيء، وأنّه لم ينفه، أو أمر بطرحه على الحداد»^٢.

أقول^٣ في مسألة موافقة الكتاب، ومخالفته طائفتان من الأخبار

الأولى في بيان مقياس أصل حجيّة الخبر، لا في إتمام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبير المذكورة في «الكفاية»: «إنّه زخرفٌ وباطلٌ» إلى آخره^٤ فلا بدّ أن تُحصل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب؛ لأنّه هو الذي يصحّ وصفه بأنّه زخرفٌ وباطلٌ، ونحوهما.

والثانية: في بيان ترجيح أحد المتعارضين و هذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها، وينبغي أن تُعمل على مخالفة لطاهر الكتاب، لالضّ، لاسيّما أنّ مورد بعضها - مثل المقبولة - في الخبر الذي لو كان وحده لأحد به، وإلّا المانع من الأخذ به وجود المعارض؛ إذ الأمر بالأحد تامّ هو و تركّ المخالف وقع في المقبولة، بعد

١. تقدّم في الصفحتين ٤٩٥-٤٩٧.

٢. كفاية الأصول ٥٠٥.

٣. هذا الجواب أيضاً أحاده المحقّق الأصمّهاني في نهاية الدراية ٣: ٣٧٣ واستعاد منه تسمية المصنّف في المقام.

٤. راجع وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فَرَضَ كَوْنَهُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثُّعَابُ، نَمَّ فَرَضَ السَّائِلُ مُوَافَقَتَهُمَا مَعاً لِلْكِتَابِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ إِذْ قَالَ: «إِنْ كَانَ أَمْعِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ». وَلا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا الْمَوَافَقَةُ لظَاهِرِهِ، وَإِلَّا لَزِمَ وَجُودُ بَعْضِ مَتَبَيِّنٍ فِي الْكِتَابِ، كُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ مَخَالَفَةِ الْكِتَابِ فِي الْمَقْبُولَةِ مَخَالَفَةُ الظَّاهِرِ، لَا الْبَصِّ وَ يَشْهَدُ لِمَا قُلْنَا أَيْضاً مَا جَاءَ فِي حَبْرٍ بَحْسٍ، لِمَتَقَدَّمَ «إِنْ كَانَ يُشَبِّهُهُمَا فَهُوَ مَنَّا»؛ فَإِنَّ النَّمِيرَ بِكَلِمَةِ «يُشَبِّهُهُمَا» شِيرَ إِلَى أَنَّ سِرَادَ الْمَوَاقِفِ وَالْمَخَالَفَةِ لِلظَّاهِرِ

٥. مَخَالَفَةُ الْعَامَّةِ

إِنَّ الْأَخْبَارَ الْمَطْلُوقَةَ الْأَمْرَ بِالْأَحْذِ بِمَا حَدَّثَ الْعَامَّةَ وَ تَرْكُ مَا وَافَقَهَا كُلُّهَا مَسْنُوقَةٌ عَنْ رِسَالَةٍ لِلْقُطْبِ الرَّارِدِيِّ^١ وَ قَدْ يُقَالُ^٢ عَنِ الْفَصْلِ الرَّافِعِيِّ أَنَّهُ قَالَ «إِنَّهَا غَيْرُ ثَابِتَةٍ عَنِ الْقُطْبِ ثُبُوتاً شَائِعاً، فَلَا حُجَّةَ فِيهَا تُقَالُ عَلَيْهَا»

و هُنَاكَ رَوَاهُ مَرْسَلُهُ عَنِ «الْإِسْتِجَاحِ»^٣ تَقَدَّمَ فِي الرَّفْعِ (١٠)^٤ لَأَحْجَتِهِ فِيهَا؛ لَصَعْمِهَا بِالْإِسْرَافِ. فَسَحَّصَ الدَّلِيلَ فِي الْمَقْبُولَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ^٥، وَظَاهَرَهَا - كَمَا سَبَقَ قَرِيباً - أَنَّ التَّرْجِيحَ بِمَوَاقِفِ الْكِتَابِ وَ مَخَالَفَةِ الْعَامَّةِ، بَعْدَ فَرَضِ حُجَّتِهِ الْخَبِيرِينَ فِي أَنْفُسِهِمَا، فَتَدَلَّى عَلَى التَّرْجِيحِ، لَا عَلَى التَّمْيِيزِ كَمَا قِيلَ^٦.

وَالنَّتِيجَةُ أَنَّ الْمُسْتَعَادَ مِنَ الْأَخْبَارِ أَنَّ مَرَحَّاتِ الْمَنْصُوصَةِ ثَلَاثَةٌ: الشَّهْرَةُ، وَ مَوَافَقَةُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ، وَ مَخَالَفَةُ الْعَامَّةِ وَ هَذَا مَا سَتَعَادُهُ ائْتِشَاعُ الْكَلْبِيِّ^٧ فِي مَقْدَمَةِ «الْكَافِي»^٨.

١. وَالْمُنَاقِلُ صَاحِبُ الْوَسَائِلِ فِي وَسَائِلِ الشُّعْبَةِ ١٨: ٨٤-٨٥

٢. وَالْمُنَاقِلُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَائِي فِي نَهَايَةِ الدَّرَايَةِ ٣: ٣٧٤

٣. الْإِسْتِجَاحُ ٢: ٣٥٧

٤. تَقَدَّمَ فِي الصَّفْحَةِ ٥٧٥.

٥. أَيُّ مَقْبُولَةٍ أَيْضاً حُظِنَتْ.

٦. أَيُّ كَمَا قِيلَ بِدَلَالَتِهَا عَلَى تَمْيِيزِ الْحَقِّ عَنْ «الْإِحْجَاجِ» وَالْقَائِلُ هُوَ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ فِي كِتَابِهِ الْأُصُولُ

المقام الثاني: في المناظرة بين المرجحات

إنَّ المرجحات جعلتها ترجع إلى ثلاث نوح، لا تخرج عنها:

١. ما يكون مرجحاً للصدور، ويسمى «المرجح الصدوري»، ومعنى ذلك أنَّ المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور و صفات الراوي.^١
 ٢. ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، ويسمى «المرجح الجهتي»: فإنَّ صدور الخبر المعلوم الصدور حقيقة أو تعبداً - قد يكون لجهة الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقوية، أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مغالاً للعامة، فإنه يرجح - في مورد معارضته بحبر آخر موافق لهم - أنَّ صدوره كان لبيان الحكم الواقعي؛ لأنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣. ما يكون مرجحاً للمضمون، ويسمى «المرجح المضموني»، وذلك مثل موافقة الكتاب، والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر.
 وقد وقع الكلام في هذه المرجحات أنها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في عرض واحد؟ على أقوال:

الأول: أنها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لبعضها، والخبر الآخر واجداً لبعض آخر، وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مائلاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى مائلاً تُحَرَّرُ بينهما، وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية^٢.

الثاني: أنها مترتبة، ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهوراً. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني^٣.

١. كالأوثقية، والأصدقية، ونحوهما

٢. كفاية الأصول ٥١٧-٥١٨ ويلزم وقوع التزاحم بين المرجحات فيما لو كان لأحد الخبرين منزلة من جهة، كالشهرة في الرواية، وبآخر مرتبة أخرى، كما هو في الكتاب. وحينئذ يقدم ما هو أقوى مائلاً في القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتحيز بينهما

٣. هذا القول نسبته المحقق العراساني إلى الوحيد البهبهاني وبعض أعظم معاصريه - وهو المحقق الرشتي -

الثالث: أنها مترتبة، ولكن على العكس من الأول - أي إنه يقدم المرجح الصدوري على غيره - فيقدم المشهور الموافق للعامة على لشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني^١.

الرابع: أنها مترتبة، حسبما جاء في المقبولة، أو في الروايات الأخرى، بأن يقدم - مثلاً - حسبما يظهر من المقبولة - المشهور، فإن تساوى في الشهرة قدم الموافق للكتاب، والسنة، فإن تساوى في ذلك قدم ما يخالف العامة^٢.
و هناك أقوال أخرى، لا فائدة في نقلها.

وفي الحقيقة أن هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتني على أشياء: منها: أنه يبتني على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اخضعت فيه، وقد وقع في ذلك^٣ كلام طويل لكثير من الأعلام، يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت^٤.

والذي نقوله - على نحو الاختصار - أنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها، ويشهد لذلك أقنصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها^٥ كالمقبولة والمرفوعة - على تقدير الاعتماد عليها - لم تذكرها [كلها]^٦، كما لم تتفق في الترتيب بينها.

۞ كفاية الأصول: ٥١٨. وراجع الفوائد القديمة «الفرائد الحاشية» ١٢٠، وهدائع الأفكار (للمحقق الرشتي): ٤٥٥ و ٤٥٧.

١. فرائد الأصول ٤: ٧٧٩.

٢. هذا ما يبتنيه المحقق العرفي على القول بوجوب الاختصار في الترجيح على المرجحات المنصوصة - كما ذهب إليه نفسه - نهاية الأفكار ٤: «القسم الثاني» ١٩٦ و ٢٠١.

٣. أي: في القول بوجوب الاختصار.

٤. وإن أردت الإطلاع على تفصيل البحث عنه مرجع فرائد الأصول ٢: ٧٧٩-٧٨٢ كفاية الأصول: ٥٠٩-٥١١؛ فرائد الأصول ٤: ٧٨٥؛ نهاية الأفكار ٤: «القسم الثاني» ١٩٣-١٩٦.

٥. أي: من الروايات.

٦. أي: المرجحات.

نعم، إنّ المقبولة - التي هي عمدتنا في الباب، والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدّم - ذكرت الشهرة أولاً، ويظهر منها أنّ الشهرة أكثر أهمية من كلّ مرجح^١. وأمّا باقي المرجّحات فقد يقال: لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف؟ وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

و على كلّ حال، فإنّ استعادة الترتيب بين المرجّحات من الأخبار مشكلة جدّاً، ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

و منها: أنّه يبتني - بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجّحات المنصوصة - على أنّ لقاعدة هل تقتضي تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئاً منهما؟ وعلى التقدير الثالث لا بدّ أن يُرجع إلى أهوية المرجّح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكلّ مرجّح يكون أقوى من هذه الجهة - أيّاً كان - فهو أولى بالتقديم.

و قد أصرّ شيخنا الثاني^٢ على الأول - أيّ أنّه يرى أنّ القاعدة تقتضي تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي - و بني ذلك على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي، لا لمريض آخر يتفرّع على فرض صدوره حقيقة، أو تعبدّاً؛ لأنّ جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنّه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره.

و عليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً و كان الخبر الشاذّ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة، دون مخالفة الآخر للعامة؛ لأنّ مقتضى الحكم بحجّة المشهور عدم حجّة الشاذّ. فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، ليحمل المشهور على التقيّة؛ إذ لا تعبد بصدور الشاذّ حينئذٍ.

أقول: إنّ المسلّم إنّما هو تأخّر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة، أو تعبدّاً، وتوقّف الأول على الثاني، ولكن ذلك غير المدّعى، وهو توقّف مرجّح الأول على مرجّح الثاني، فإنّه ليس المسلّم نفس المدّعى، ولا يلزمه.

أمّا أنّه ليس بنفسه فواضح؛ لما قلناه من أنّ المسلّم هو توقّف الأول على الثاني، وهو

١. كما في فوائد الأصول ٤: ٧٨٥.

٢. في فوائد الأصول ٤: ٧٧٩ - ٧٨١.

بالبدية غير توقف مرجحه على مرجحه^١ لذي هو المدعى.

و أمّا: أنّه لا يستلزمه فكذلك واضح، فإنّه إذا تصوّرنا هناك خبرين متعارضين:
١- مشهوراً موافقاً للعامة. ٢- شاذّاً مخالفاً لهم؛ فإنّ الترجيح للشاذّ بالمخالفة إنّما يتوقف
على حجّيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجّيته، ولا على عدم فعلية
حجّية المشهور في قبالة، بل فعلية حجّية شاذّ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة، ويترتب
عليها حينئذٍ عدم فعلية حجّية المشهور.

و كذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنّما يتوقف على حجّيته الاقتضائية الثابتة له في
نفسه، لا على فعلية حجّيته، ولا على عدم فعّية حجّية الشاذّ في قبالة، بل فعلية حجّية
المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة، ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجّية الشاذّ.

و عليه، فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذّ المقابل له، كذلك
لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح أنّه
كما يقتضي الحكم بحجّية المشهور عدم حجّية الشاذّ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم
الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجّية الشاذّ عدم حجّية المشهور، فلا معنى لحمله على
بيان الحكم الواقعي. و ليس الأوّل أولى بالتقديم من الثاني.

نعم، إذا دلّ دليلٌ خاصٌّ - مثل المقبولة - على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة - فهذا
شيءٌ آخرٌ - هو مقتضى الدليل، لا أنّه مقتضى القاعدة.

والنتيجة أنّه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجّحات على الآخر، ما عدا الشهرة
التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدّم هو الأقوى منطقيّاً، أي ما هو
الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد. فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي
التساقط، لا التخيير. و مع التساقط يُرجع إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث: في التعذي عن المرجّحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجّحات المنصوصة على أقوال:

١. أي: مرجّح الأوّل على مرجّح الثاني.

١. وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأهرية إلى الواقع نوعاً، وهو القول المشهور،^١ و مال إليه الشيخ الأعظم^٢، و جماعة من محققي أساتذتنا^٣، وزاد بعض الفقهاء^٤ الاعيار في الترجيح بكل مزية، وإن لم يُعد الأهرية إلى الواقع، أو الصدور، مثل تقديم العطر على ما يتصقن الإباحة.

٢ وجوب الاقتصار على المرححات المصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني^٥ في مقدمة «الكافي»،^٦ و مال إليه الشيخ صاحب الكفاية^٧، و هو لازم طريقة الأخباريين في الاقتصار علىصوص الأخبار، والجمود عليها.

٣. التفصيل بين صفات الروي، فيجوز التعدي فيها، وبين غيرها، فلا يجوز.^٨
و لما كانت المباني في الأصل في الممارسين محدثة فلا بد أن يختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

أولاً: إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط - و هو المحار - فإن الأصل يقتضي عدم الترجيح، إلا ما علم بدليل كروي شيء مَرُحَّحاً، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس دليل حجية الأماره، أو يحسح إلى دليل خاص جديد؟

فإن قلنا: إن دليل الأماره كاف في الترجيح فلا شك في اعتبار كل مرية بوجوب الأهرية إلى الواقع نوعاً و الطاهر أن الدليل كاف في ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذي

١. تشبه الشيخ الأصاري إلى جمهور المجتهدين مرآة الأصول ٢: ٧٨٠

وأنما المحدثون فقد اقتصرُوا على المرححات المصوصة، كما في الحقائق الناضرة ١: ٩

٢. مرآة الأصول ٢: ٧٧٩

٣. ومتهم السيد المحقق الخوئي في مصباح الأصول ٣: ٤٢٢.

٤. لم أعتز على القائل به نعم، قال المحقق الخراساني - بعد المناقشة فيما ذكر لوجوب التعدي - «ثم أنه بناء على التعدي ... فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن، أو الأهرية، بل إلى كل مزية و لو لم تكن بموجبة لأحدهما» كفاية الأصول: ٥١٠.

٥. الكافي ١: ٨.

٦. كفاية الأصول ٩-٥. واحتاره أيضاً المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٤: «القسم الثاني» ١٩٢

٧. هذا التفصيل ذهب إليه المحقق النائيني في مرآة الأصول ٤: ٧٧٨ و ٧٨٤-٧٨٥

هو أقوى أدلة حجتها؛ فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي إن العقلاء، وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم، ولا يقفون في حيرة من ذلك، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخر لمرجوح لو بقي وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فإنه يستكشف منه رضى الشارع، وإضاؤه على ما تقدم وجهه^١ في خبر الواحد والظواهر.

وإن قلنا: إن دليل الأمانة غير كافٍ ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاختصار على المرجحات المنصوصة، إلا إذا استندنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربيّة الأمانة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم^٢، فإنه أكد في «الرسائل»^٣ على أن المستفاد من الأخبار أن المصاط في الترجيح هو الأقربيّة إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة أنه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب و مزية. وقد ناقش هذه الاستعادة صاحب «الكفاية»^٤، فراجع^٥.

ثانياً: إذا قلنا بأن القاعدة الأوليّة في المتعارضين هو التخيير فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإن احتمال تعيّن الراجح كافٍ في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جوار تقديم المرجوح على الراجح، لا سيما في مقامنا، وذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع، إما تعييناً، وإما تخييراً، وكذلك هو معذور عند المخالفة للواقع، وأما المرجوح فلا يحرز كونه منجزاً، ولا يكون العمل به معذوراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الاختصار على العمل بالراجح بلا شك؛ لأنه معذور قطعاً على كل حال، سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاختصار على العمل بالمرجوح؛ لعدم إحراز كونه معذوراً. ثالثاً: إذا قلنا بأن القاعدة الثانية الشرعية في المتعارضين هو التخيير - كما هو

١. وهو أن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم.

٢. محرر الأصول ٢، ٧٨٠-٧٨٢.

٣. كفاية الأصول، ٥٠٩-٥١٠.

المشهور- وإن كانت القاعدة الأولى العقلية هي التساقط، فلا بد أن ترجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فإن استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجّحات، فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأيّ مرجح كان وإن استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، إمّا بكلّ مزية، أو بخصوص المزايا المنصوصة، وقد عرفت أن الشيخ الأعظم رحمته الله يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أن الحق على كلّ حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته الله الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكلّ مزية توجب أقربيّة الأمانة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناءً على المختار من أن القاعدة هي التساقط فإنها محصورة بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

و أمّا ما فيه المزية الموجبة لأقربيّة الأمانة إلى الواقع في نظر الساطر فإن بناء العقلاء مستقرّ على العمل بهذا المزية الموجبة للأقربيّة إلى الواقع - كما تقدّم -، ولانحياز بناء على هذا إلى استفاده عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبار تشير بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.^١

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبعبارة أبحاث كثيرة في هذه المسألة، نحيل الطالب فيها إلى المطولات.^٢
والحمد لله رب العالمين.

تموينات (٦٥)

١. ماهي أصناف المرجّحات؟

٢. هل تدلّ الروايات على الترجيح بالاحديث أم لا؟

٣. هل تدلّ مقبولة ابن حنظلة على الترجيح بالصفوة؟

٤. هل تدلّ الروايات على الترجيح بموافقة الكتاب؟

١. وإن شئت فراجع فرائد الأصول ٢ ٧٨١-٧٨٢

٢. فراجع فرائد الأصول ٢ ٧٦٠-٨٢٤ وكفاية الأصول ٤٩٢-٥٢٥، وفرائد الأصول ٤ ٧٠٠-٧٩٥.

٥. ما الدليل على الترجيح بالظهور في الرواية؟

٦. ما الدليل على الترجيح بمخالفة العامة؟

٧. ما الفرق بين «المرجح الصدوري»، و«المرجح لجهتي»، و«المرجح المضمومي»؟ وهل هذه المرجحات

مترتبة عند التعارض بينها، أو أنها في هرص واحد؟ انكر الأقوال وقرنص منها.

٨. ماهي الأقوال في التعدي عن المرجحات المنصوصة؟ وما هو رأي المصنف؟



المقصد الرابع

مباحث الأصول العملية



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَهْيِئَة

لا شك في أن كل متشرع يعلم علماً إجمالياً بأن الله (تعالى) أحكاماً إلزامية - من نحو الوجوب والحرمة - يجب على المكلفين امتثالها، يشترك فيها العالم والجاهل بها. وهذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية،^١ فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة معاً علم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤهلة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها. ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة، وبوجوب الفحص عن الأدلة، والعُصْعُ المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وقته في البحث، ويستنفد مجهوده الممكن له.^٢ وحينئذ، إذا فحص المكلف و تمت له إقامة الحجة على جميع الموارد

١. بالنسبة إلى المكلف.

٢. لو فرض أن مكلفاً لا يسه له فحص أدلة الأحكام بسبب ما - ولو من جهة لزوم السر والعرج - فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذي تتم به فحص الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جوار التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف. والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه. ومن هنا قسموا المكلف إلى: مجتهد ومقلد، ومحتاط.

وحي عرضاً من هذا المقصد إنما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط وهو المناسب لعلم الأصول. *
- منه -

* أقول: البحث عن الأصول الصلبة بحث عن وظيفة المكلف في مقام العمل. وفي معنا من المسائل الأصولية نظراً، بل هي من قواعد الفقهية، والتعقيل في محلها.

المحتملة كلها فذاك هو كل المطلوب، وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث، ويطلب منه؛ ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لو حذر من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

و أمّا: إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة، لا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد أخرى، يحتمل فيها ثبوت التكليف، ويتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان^١ فإن المكلف ينع لا محالة في حالة من الشك يجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه و يطعن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة، ويعمل بها لتطمينه^٢ من الوقوع في العقاب؟

هذه أسئلة يجب الجواب عنها

و هذا المقصد الرابع وُضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يسحب عليه أن يعمل بها عند الشك، والحيرة

و هذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بـ «الأصل العملي»، أو «القاعدة الأصولية»، أو «الدليل العقائتي»

و قد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص باب دون باب هي على أربعة أنواع:

١. أصالة البراءة.
٢. أصالة الاحتياط.
٣. أصالة التخيير.
٤. أصالة الاستصحاب.

١ إن تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل وقد يحصل من جهة إجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين و تعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر - منه - .

٢ يقول العامة «طمئنه» أي. حمله على الطمأنينة

و من جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً: أنَّ موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك في الحكم^١.

ثانياً: أنَّ هذه الأصول الأربعة مأخوذة في موضوعها الشك في الحكم أيضاً.

ثم اعلم أنَّ الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي؛ لأنها هي التي وجدوا أنَّها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه. وبالمثل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم، مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشك في الطهارة في الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و إنما تعددت هذه الأصول الأربعة لتعدد مجاريها - أي مواردنا التي تختلف باختلاف حالات الشك -؛ إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراء على وجه لا يجري فيها غيره من باقي الأصول.

غير أنَّه مما يجب علمه أنَّ محاري هذه الأصول لا تُعرف - كما لا يعرف أنَّ مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً - إلا من طريق أدلة جريان هذه الأصول، واعتبارها و في بعضها اختلاف باختلاف الأحوال فيها.

و قد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في محاريها وجوهاً مختلفة، لا يخلو بعضها من نقد و ملاحظات، و أحسنها - فيما يبدو - ما أفاد شيخنا النائي^٢.

و خلاصته أنَّ الشك على نوعين:

١ أن تكون للمشكوك حالة سابقة و قد لاحظها الشارع، أي قد اعتبرها. و هذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢ ألا تكون له حالة سابقة، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. و هذه الحالة لا تخلو

١ المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي - و هو تساوي الطرفين - و من الظن غير المعتبر، نظراً إلى أنَّ حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعتبر في الشك حقيقة، من ناحية أنَّه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه، فيبقى العامل به شاكاً في فرع دقته - مذهب -.

٢، فرائد الأصول ٤: ٣٢٥ - ٣٤٠.

عن إحدى صور ثلاث:

أ: أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً - أي لم يعلم حتى يجنسه - و هذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب: أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط. و هذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج: أن يكون التكليف معلوماً كذلك و لا يمكن الاحتياط. و هذه مجرى «قاعدة التخيير».

و قبل الكلام في كل واحدة من هذه الأصول لابد من بيان أمور من باب المقدمة: تنويراً للأذهان. و هي:

الأول أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار لحكم المأخوذ فيه على نوعين:

١. أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة؛ فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.
٢. أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. و هذا النوع هو المقصود بالبحث في المقام. و أمّا النوع الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني: أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه - أي الشيء المشكوك فيه - على نوعين:

١. أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين، أو في أن هذا المائع المعين خلّ أو خمر. و تسمى الشبهة حينئذٍ «موضوعية».
٢. أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو أنه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصور العينية إذا غلب قبل ذهاب ثلثيه. و تسمى الشبهة حينئذٍ «حكمية».

و الشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فإنما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث، باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية و الموضوعية في جريانها، وإلا فالبحث عن

حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

الثالث: أنه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العقلية إنما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمانة على لحكم الشرعي في مورد الشبهة. و منه يعلم أنه مع الأثر^١ وجود المحال للفحص لا وجد لإجراء الأصول و الاكتفاء بها في مقام العمل. بل اللازم أن يفحص حتى ييأس؛ لأن ذلك هو مقضى وجوب المعرفة و التعلم. فلامعذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخافته بالعمل بالأصل، لاسيما مثل أصل البراءة.

تدريبات (٦٦)

١. ماهو محل البحث في المقصد الرابع؟
٢. هل الحصر في الأصول الأربعة حصراً حقيقياً، أو استقرائياً؟
٣. أذكر ما أضافه المحقق الثاني في مجازي الأصول الأربعة
٤. أذكر التمام للشك باعتدال الحكم لماخوذ فيه.
٥. ما الفرق بين «الشبهة الحكمية» و «الشبهة الموضوعية»؟ وأينهما مقصودة بالبحث في المقصد الرابع؟

الاستصحاب

تعريفه

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم، ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً، فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في خيرة من أمره في مقام العمل، هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به - ولكنه ربما زال ذلك المتيقن، فيقع في مخالفة الواقع - أو لا يعمل على وفقه، لينقضي ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك، ويتحلل مما يتقن به سابقاً - ولكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل، فيقع في مخالفة الواقع - إذن ماذا تراه صاعداً؟

لا شك أن هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فإن ثبت بالدليل أن القاعدة هي أن يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها، ويكون معذوراً لو وقع في المخالفة، (إلا فلا بد أن يرجع إلى مستند يطمئه من التحلل مما تيقن سابقاً، ولو مثل أصل البراءة، أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين أن القاعدة في ذلك أن يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقولهم في شروط جريان هذه القاعدة، وحدودها على ما سياتي، وسمّوا هذه القاعدة «الاستصحاب».

وكلمة «الاستصحاب» مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة «الصُّحْبَةُ» من باب الاستعمال، فتقول: «استصحبْتُ هذا الشخص» إذا اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: «استصحبْتُ هذا الشيء» إذا حملته معك.

وإنما صحَّ إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين باعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحيحاً له إلى الرمان اللاحق في مقام العمل.

وعليه، فكما يصح أن تطلق كلمة «الاستصحاب» على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل، كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي؛ لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء، واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك فينبغي أن يُجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة؛ لأنَّ المكلف يقال له: «عامل بالاستصحاب»، ومجر له، وإن صحَّ أن يقال له: «إنَّه استصحب»، كما يقال له: «أجرى الاستصحاب».

و على كلِّ حال، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة، والمقصود بالبحث إثباتها، وإقامة الدليل عليها، وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فِعل العامل بالقاعدة، كما صنع بعضهم^١، فوقع في حيرة من توجهه التعريفات.

و إلى تعريف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بأنَّه «إبقاء ما كان»^٢، فإنَّ القاعدة في الحقيقة معاها إبقاؤه حكماً^٣، وكذلك من عرّفه بأنَّه «الحكم ببقاء ما كان»^٤. ولذا قال الشيخ الأنصاري^٥ عن ذلك التعريف «و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء»، بعد أن قال: «إنَّه أسدَّ التعاريف وأخصرها».

ولقد أحسن وأجاد في تفسير «إبقاء» بالحكم بالبقاء، لهدّنا على أن المراد من «الإبقاء» حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها.

وقد اعترض^٦ على هذا التعريف - الذي استحسنته الشيخ^٧ - بعدة أمور نذكر أهمّها.

١ وهو المحقق الأصمّهاني في نهاية الدراية ٣: ٩-١٤.

٢ قال الشيخ الأنصاري. إنَّ هذا التعريف أسدَّ التعاريف وأخصرها ثمَّ قال. وإليه مرجع تعريفه في الرسالة بـ «أنَّه إثبات الحكم في الرمان الثاني تمويلاً على ثبوته في الرمان الأوّل»، فرائد الأصول ٢: ٥٤٦.

٣ أي إبقاء ما كان حكماً.

٤ هكذا عرّفه العلامة لأشعثاني في بحر العوائد ٣: ٣، ولتحقيق أنّه من التعريف الأوّل الذي اختاره الشيخ الأنصاري، لأنَّه فسّر الإبقاء في التعريف الأوّل بالحكم بالبقاء، فمضى قوله: «إبقاء ما كان» هو الحكم ببقاء ما كان.

والمحقق العراقي فسّر «الحكم» بالتصديق الظني أو اليقين التعبدّي نهاية الأفكار ٤: «القسم الأوّل» ٢-٣، وتعليقاته على فرائد الأصول ١: ٣٠٧.

٥ والمعتزّص عليه بالأمرين الآتيين هو المحقق الحرّسائي في الحاشية على الرسائل: ١٧٦.

واعتزّص عليه المحقق الأصمّهاني بالأمر الأوّل في نهاية الدراية ٣: ٦.

ونجيب عنها:

منها: [أنه] لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجته، وهي الأخبار، وبناء العقل، وحكم العقل. فلا يصح أن يعتبر عنه «بالإبقاء» على جميع هذه المباني؛ وذلك لأن المراد منه إن كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل؛ لأن المراد من حكم العقل هنا إذعائه، كما سيأتي، وإذعائه إنما هو ببقاء الحكم. لا بإبقائه العملي من المكلف. وإن كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي - الذي هو متعلق بالإبقاء - وبين البناء العقلي، والإدراك العقلي.

والجواب يظهر مما سبق؛ فإن المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر أن الدليل عليها تارة يكون الأخبار، وأخرى بناء العقل، وثالثة إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: أن التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق، والشك اللاحق.

والجواب: أن التعبير «بإبقاء ما كان» مشعر بالركنين معاً:

أما الأول: - وهو اليقين السابق - فيفهم من كلمة «ما كان»؛ لأنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري^١ - «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء أنه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم؛ لأجل وجود علته، أو دليله»^٢، وحينئذٍ لا يفرض «أنه كان» إلا إذا كان متيقناً.

وأما الثاني: - وهو الشك اللاحق - فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذي معناه الإبقاء حكماً، وتزويلاً، وتمتدداً، ولا يكون الحكم التعبدية التزويلية إلا في مورد مفروض فيه الشك في الواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك في البقاء لا معنى لفرض الإبقاء، وإنما يكون بقاء

١. الضمير راجع إلى الأهم باعتبار المصاف إليه، وكم له من نظائر.

٢. مرآة الأصول ٢: ٥٤٦.

للحكم، ويكون أيضاً عملاً بالحاضر، لا بما كان.

مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعدة الاستصحاب أركاناً، - نقول تعقيباً على ذلك: - إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فإنما ألا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلة الآية^١ ويمكن أن ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور، حسبما تُقتضى من كلمات الباحثين:

١. «اليقين». والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعي وقد علمنا سابقاً^٢ إن ذلك ركن في الاستصحاب؛ لأن المفهوم من الأخبار الدالة عليه، بل من معناه أن يثبت يقيناً بالحالة السابقة، وأن لثبوت هذا اليقين علية في القاعدة، ولا فرق في ذلك بين أن يقول مانّ أخبار سبقي يقين من جهة كونه صفة فائضة بالنفس، وبين أن يقول بذلك من جهة كونه طريقاً، وكاشفاً^٣ ثم سأنتهي بيان وجه الحق من القولين^٤
٢. «الشك»: والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن وقد قلنا سابقاً^٥ إنه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لمرص هذه القاعدة، ولا للمعاشرة إليها، مع حرص بقاء اليقين، أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح أن تحري إلا في فرض الشك في بقاء ما كان متيقناً، فالشك مفروع عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب، فلا بد أن يكون مأخوذاً في موضوعها

١ فلا تكون حجة على الحكم الشرعي

٢ في الجواب عن الاعتراض الثاني

٣ لم يأت في المباحث الآية.

قال المحقق الثاني «أحد اليقين في الأخبار إما يكون باعتبار كونه كاشفاً، وطريقاً إلى المتيقن، لا بما أنه صفة قائمة في النفس» فوائد الأصول ٣: ٣٧٤

ولا يبعد أن يهيج المصنف في المقام مهج أساده المحقق الثاني، كما يشعر به كلامه الآتي «لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات»، فالمراد من الأحكام الأحكام الشابتة للمتيقن

بواسطة اليقين به». راجع الصفحة: ٦٤٤

٤. في الصفحة السابقة

ولكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي - أي تساوي الاحتمالين - و من الظن غير المعبر، فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وستأتي الإشارة إلى سر ذلك.

٣. «اجتماع اليقين والشك في زمان واحد». بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك، كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب^١، وقد يكونان متقارنين حدوثاً، كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة، وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت، ثم حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فإن كل هذه العروض هي مجرى للاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لأن ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان إذا لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فإنه لا يمرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك، وسرى الشك إليه، فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباشرة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب، وستأتي الإشارة إليها.^٢

٤. «تعدد زمان المتيقن والمشكوك». ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم؛ لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك، كما سيأتي شترائط ذلك^٣ في الاستصحاب أيضاً.^٤

١ كما لو علم يوم الخميس بطهارة ثوبه، واستمر علمه إلى يوم الجمعة، ثم حدث له الشك يوم الجمعة في

طهاره ثوبه وقائها إلى يوم الجمعة.

٢ أي قاعدة اليقين، وتأتي بعد أسطر

٣ أي كون المتيقن نفس المشكوك

٤ وهو الركن الخامس الآتي

وذلك؛ لأنَّ معناه اجتماع اليقين و الشكَّ بشيٍ واحد، وهو محال و الحقيقة أنَّ وحدة رمان صفتي اليقين و الشكَّ بشيٍ واحد تستلزم تعدُّد رمان متعلَّقهما، وبالعكس، أي إنَّ وحدة زمان متعلَّقهما تستلزم تعدُّد زمان النصفين و عليه، فلا يفرص الاستصحاب إلا في مورد اتحاد رمان اليقين و الشكَّ، مع تعدُّد زمان متعلَّقهما.

و أمَّا؛ في فرص العكس - بأن يتعدَّد زمانهما مع اتِّحاد رمان متعلَّقهما، بأن يكون في الزمان اللاحق شاكًّا في نفس ما تيقَّنه سابقاً بوصف وجوده السابق - فإنَّ هذا هو مورد ما يسمَّى «قاعدة اليقين» و العمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان، مثلاً إذا تيقَّن بحياة شخص يوم الجمعة، ثمَّ شكَّ يوم السبت في نفس حياته يوم الجمعة، بأن سري الشكَّ إلى يوم الجمعة - أي إنَّه تتدَّل يقبُّه السابق إلى الشكَّ - فإنَّ العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان؛ لأنَّه حينئذٍ لم يُحرز ما كان ييقَّن به أنه كان. و من أجل هذا عبَّروا عن مورد قاعدة اليقين «بالشكَّ الساري».

و هذا هو العرو الأساسي بين القاعدةين. و سيأتي أنَّ أخبار الاستصحاب لا تشملها، ولا دليل عليها غيرها.^١

٥ «وحدة متعلُّق اليقين و الشكَّ» أي إنَّ الشكَّ يتعلَّق بنفس ما تعلَّق به اليقين، مع قطع النظر عن اعتبار الزمان و هذا هو المقوم لمعنى لاستصحاب الذي حقيقته إبقاء ما كان. و بهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن «قاعدة المقتضي و المانع» التي مردها ما لو حصل اليقين بالمقتضي و الشكَّ في الراجع - أي المانع من تأثيره - فيكون المشكوك فيها غير المتيقَّن فإنَّ من يذهب إلى صحَّة هذه بقاعدة يقول «إنَّه يجب البناء على تحقُّق المقتضي - بالفتح - إذا تيقَّن بوجود المقتضي - بالكسر - و يكفي ذلك بلا حاجة إلى إحرار عدم المانع من تأثيره، أي إنَّ مجرد إحرار المقتضي كافٍ في ترتيب آثار مقتضاه» و سيأتي الكلام إن شاء الله (تعالى) فيها.^٢

١. أي لادليل معتبر على قاعدة لاستصحاب، غير الأخبار، وهي لا تشمل قاعدة اليقين

٢. يأتي في الصفحة: ٦٣٨.

٦. «سَبَقَ زَمَانُ الْمُتَيَقِّنِ عَلَى زَمَانِ الْمَشْكُوكِ»: أي إنه يجب أن يتعلّق الشكّ ببقاء ما هو متيقّن الوجود سابقاً، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر سيأتى أن زَمَانُ الْمُتَيَقِّنِ متأخراً عن زَمَانِ الْمَشْكُوكِ، بأن يشكّ في مبدأ حدوث ما هو متيقّن الوجود في الزمان الحاضر - فإنّ هذا يرجع إلى «الاستصحاب التهديري» الذي لا دليل عليه، مثاله: ما لو علّم بأنّ صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة، وشكّ في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى، هل كان في أصل وضع لغة العرب، أو أنّها تُقِلَّتْ عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ فإنه يقال هنا: «إنّ الأصل عدم النقل»؛ لغرض إثبات أنّها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جزّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدّم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص، ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب، ولا أدلته الأخرى؛ لأنّه ليس من باب عدم نقص اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقص المشكّ المتقدّم باليقين المتأخّر.

٧. «فعلية الشكّ و اليقين»: بمعنى أنّه لا يمكن الشكّ التقديري، ولا اليقين التقديري.^١ و اعتبار هذا الشرط لا من أجل أنّ الاستصحاب لا يتحقّق معناه إلّا بفرضه، بل لأنّ ذلك مقتضى ظهور لفظ الشكّ و اليقين في أخبار الاستصحاب، فإنّهما ظاهران في كونهما فعليّين، كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

و إنّما يعتبر هذا الشرط في قبال مَنْ يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ التقديري، ومثاله - كما ذكره بعضهم^٢ - ما لو تيقّن المكلف بالحدث، ثمّ غفّل عن حاله و صلى، ثمّ بعد الفراغ من الصلاة شكّ في أنّه هل تطهّر قبل الدخول في الصلاة؟ فإنّ مقتضى قاعدة الفراغ صحّة صلاته؛ لحدوث الشكّ بعد الفراغ من العمل، وعدم وجود الشكّ قبله.

١. بناء على دلائلها، كالفعل، وبناء القلاء، والإجماع.

٢. والمراد من فعليّتهما هو الالتفات إلى اليقين السابق والشكّ اللاحق، لا وجودهما في الغزاة النفسانية ولو كان الإنسان داخلياً عنهما والمراد من التقديريّ منهما هو عدم الالتفات إليهما وإن كانا موجودين في خزانة النفس.

٣. كالشيخ في فرائد الأصول ٢: ٥٤٨، والمحقّق الخراساني في الكفاية ٤٥٩. وهو بما ذكر في المتن موجود في فرائد الأصول ٤: ٣١٨-٣١٩.

ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة؛ لعدم فعلية الشك إلا بعد الصلاة.
وأما: الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ.
أما: لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري، وكان يقدر فيه الشك في الحدث
لو أنه التفت قبل الصلاة، فإن المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير
متطهر يقيناً، فلا تصح صلاته وإن كان غافلاً حين الصلاة، ولا تصحها قاعدة الفراغ؛
لأنها لا تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة.

معنى حجة الاستصحاب

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم - وهو إبقاء ما كان و نحوه -
ما قاله بعضهم^١: «إنه لا شك في صحة وصف الاستصحاب بالحجة، مع أنه لو أريد منه
ما يؤدي معنى الإبقاء، لا يصح وصفه بالحجة؛ لأنه إن أريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى
المكلف مواضع عدم صحة وصفه بالحجة؛ لأنه ليس الإبقاء العملي يصح أن يكون دليلاً
على شيء و حجة فيه. وإن أريد منه الإلزام الشرعي فإنه مدلول الدليل، لأنه دليل على
نفسه و حجة على نفسه، وكيف يكون دليلاً على نفسه و حجة على نفسه؟! فهو من هذه
الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية، المدلولة للأدلة».

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه، من معنى الإبقاء الذي هو مؤدى
الاستصحاب، وهو أن المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه
الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف، ولا لإلزام الشرعي، فيصح وصفه بالحجة، ولكن
لا بمعنى الحجة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوي لها؛^٢ لأنه لا معنى لكون قاعدة
العمل دليلاً على شيء، مثبتة له، بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع، فتحتاج إلى إثبات

١. وهو المحقق الأصهباني في نهاية المראה ٧٣.

٢. قدم في الجزء الثالث أن الحجة لغة «كل شيء يصح أن يحتاج به على الغير».

وأما في اصطلاح الأصوليين «الحجة كل شيء يكشف عن شيء آخر، ويحكمي عنه على وجه يكون مثبتاً
له» فمراد المصنف أن الحجة تطلق على الاستصحاب بالمعنى الأول، لا الثاني.

ودليل، كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظراً إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذوراً للمكلف، إذا وقع في مخالفة الواقع - كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف، إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة -، صح أن توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. وبهذه الجهة يصح أن توصف بالحجة سائر الأصول العملية والقواعد الفقهية المفعولة للشاك الجاهل بالواقع، فإنها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في أنه لا معنى لأن يراد منها الحجة في باب الأمارات، فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

وبهذه الجهة تشرق القواعد ولأصول لموضوعة للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فإنها لا يصح وصفها بالحجة مطلقاً، حتى بالمعنى اللغوي غير أنه يجب ألا يعيب عن البال أن وصف القواعد والأصول الموضوعة للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مفعوليتها من قبلي الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المفعولة للشاك بها أنها مفعولكم من قبلي، وإلا إذا لم تثبت مفعوليتها لا يصح أن نسق «قاعدة»؛ فضلاً عن وصفها بالحجة. و عليه، فيكون المقوم لحجبة القاعدة المفعولة للشاك - آية قاعدة كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي.

وإذا ثبتت صحة وصف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل؛ لتصحيح وصف الاستصحاب بالحجة - كما صنع بعض مشايخنا^١؛ إذ جعل الموصوف بالحجة فيه - على اختلاف لمباني - أحد أمور ثلاثة:

١. «اليقين السابق»، باعتبار أنه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً، والحكم بقاءً يجعل الشارع.

٢. «الظن بالبقاء اللاحق»، بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣. «مجرد الكون السابق»، فإن الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء

١. وهو المحقق الأصفهانى في حاشية الدراية ٩: ٩٠ - ٩١.

اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات، ولتحفظ على الأغراض الواقعية. فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح وصف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة وصفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا شك في أن الموصوف بالحجة في لسان الأصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وإن كان ذلك كله متا بصح وصفه بالحجة.

هل الاستصحاب أمانة، أو أصل؟

بعد أن تقدم أنه لا يصح وصف قاعدة العمل للشاك - أمة قاعدة كانت - بالحجة هي باب الأمارات يتضح لك أنه لا يصح وصفها بالأمانة، فإنه تكون أمانة على أي شيء؟ وعلى أي حكم؟ ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب، وبين غيرها من الأصول العملية، والقواعد الفهنية؛ إذ أن قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام، وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة في بقاء ما كان. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار، أو غيرها من الأدلة، كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع ولكن الشيخ الأنصاري^١ فرق في الاستصحاب بين أن يكون مبناء الأخبار فيكون أصلاً، وبين أن يكون مبناء حكم العقل فيكون أمانة قال مانصه:

«إن عُدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية النابتة للشيء بوضف كونه مشكوك الحكم، نظير أصل البراءة، وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار. وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي، بطير القياس، والاستقراء على القول بهما»^٢. أقول: وكان من تأخر عنه أخذ هذا الرأي إرسال المسلمات. والذي يظهر من القدماء أنه معدود عندهم من الأمارات؛ كالقياس، إذ لا مستند لهم عليه إلا حكم العقل^٣. غير أن

١ قرأه الأصول ٢: ٥٤٣.

٢ قال الشيخ الأنصاري: «وبكى ظاهر كلمات الأكثر كالشيخ، والسيد، والفاضل، والشهيد، وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً، ولما لم يتمسك أحد هؤلاء به بخبر من الأخبار». قرأه الأصول ٢: ٥٤٣.

الذي يبدو لي أنَّ الاستصحاب - حتى على لقول بأنَّ مستنده حكم العقل - لا يخرج عن كونه قاعدةً عمليةً ليس مضمونها إلَّا حكماً ظاهرياً مجمولاً للشاك. وأمَّا الظنُّ ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل، وعلى تقدير حجّية مثل هذا الظن - لا يكون إلَّا مستنداً للقاعدة، ودليلاً عليها، وشأنه في ذلك شأن لأخبار و بناء العقلاء، لأنَّ الظنَّ هو نفس القاعدة، حتى تكون أمانة؛ لأنَّ هذا ظنٌّ نستنتج منه أنَّ الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك، وانحيرة.

والحاصل أنَّ هذا الظنَّ يكون مستنداً للاستصحاب، لأنَّه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار، وبناء العقلاء، فكما أنَّ الأخبار يصحُّ أن توصف بأنها أمانة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها، ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أمانة، كذلك يصحُّ أن يوصف هذا الظنُّ بأنه أمانة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره، ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمانة.

فاتضح أنَّه لا يصح وصف الاستصحاب بأنه أمانة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصلٌ عمليٌّ، لا غير.

الأقوال في الاستصحاب

تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء بشكلٍ يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري رحمته ثقةً بتحقيقه، وهو خربت هذه الصناعة، الصبور على ملاحقة أقوال العلماء و تتبعها. قال رحمته - بعد أن توسّع في نقل الأقوال، والتعقيب عليها - ما نصّه:

«هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

الأول: القول بالحجّية مطلقاً^١.

١ ذهب إلى هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية رحمته -، راجع كفاية الأصول ٤٣٩.

الثاني: علمها مطلقاً.^١

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.^٢

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية، وبين لحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.^٣

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره. فلا يعتبر في الأول إلا في عدم

النسخ.^٤

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي

تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في «حاشية شرح الدروس» على

ما حكاه السيد في «شرح الوافية».^٥

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب، والشروط، والموانع -

والأحكام التكليفية التابعة لها. وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول

دون الثاني.^٦

→ وذهب إليه أيضاً أكثر المآثر، كالعبارة والمالكية وأكثر الشافعية، والظاهرية على ما في إرشاد الفصول

٢٢٧، وكالآمدي في الإحكام ٤: ١٧٢، والآمدي والبيهاقوي في نهاية السؤل ٤: ٣٥٨

١. والقائل به أكثر الحنفية، وجماعة من السكتميين كابي الحسن البصري على ما في الإحكام (الآمدي) ٤:

١٧٢، وسلم الوصول (المطبوع بديل نهاية السؤل) ٤: ٣٦٠.

٢. وهو المنقول عن الحنفية على ما في إرشاد الفصول ٢٢٧ ونسبه إليهم التتاراني في حاشية شرح مختصر

الأصول ٢: ٢٨٤.

٣. هذا ما استظهره المحقق القمي عن كلمات المحقق السبروري. راجع قوانين الأصول ٢: ٦٣، وخيرة

المعاد ١١٥-١١٦.

٤. وهو الذي حكاه الوحيد البهبهاني عن الأخباريين راجع الرسائل الأصولية ٤٢٥.

٥. راجع شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩.

٦. هذا القول نسبته الشيخ الأنصاري إلى الفاضل التوي صاحب الوافية. راجع لرائد الأصول ٢: ٥٩٨، والوافية.

٢٠٠-٢٠٣.

ومعنى قوله. «فيجري في الأول دون الثاني» أنه يجري النزاع في حجية الاستصحاب وعدمها في الأول

وهو الأحكام الوضعية، والأحكام التكليفية تابعة لها. فذهب بعض إلى حجيتها فيها، وبعض آخر إلى

عدم حجيتها فيها كالفاضل التوي وأما الثاني - وهو الأحكام التكليفية غير التابعة لها - فلا يجري النزاع

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.^١

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره، فشكّ في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر «المعارض».^٢

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقّق السبزواري^٣ فيما سيّجي من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقيّ دون المفهوميّ، كما هو ظاهر ما سيّجي من المحقّق الغواساري^٤

ثمّ إنّّه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الأصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان، أو أزيد في المسألة، إلّا أنّ صرّف الوقت في هذا ممّا لا يسفي.

* المذكور فيه، بل ثبوت هذه الأحكام التكميلية في الرمان الثاني بالنص. لا بالثبوت في الرمان الأول حتى يكون استصحاباً

والعاصل أنّ الفاصل التوحيدي ذهب إلى أنّ محلّ النزاع في الاستصحاب هو الأحكام الوضعية، وأما التكميلية فهي خارجة عن محلّ النزاع، وثبوتها في الرمان الثاني أمر مفروق عنه بالنصّ لا بالاستصحاب، فيمكن إرجاع كلامه إلى القول بعدم حجّيته في مطلق الأحكام التكميلية والوضعية، أمّا الأحكام التكميلية فلاها خارجة من موضع النزاع وإن كان ثبوتها في الرمان الثاني قطعياً، إلّا أنّه بالنصّ لا بالاستصحاب، وأما الوضعية فلأنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون بنفسه أثراً، والوضعيّات ليست كذلك. هذا ما استعدناه من كلام الفاضل التوحيدي في الوافية

وأما التعريب الذي ذكره العلامة العراقي - من أنّ عاقل التوحيدي فصل بين الأحكام التكميلية والأحكام الوضعية بحجّة الاستصحاب في الأول، دون الثاني - ولتعريب الذي ذكره المحقّق النائيني - من أنّه فصل بين الأحكام التكميلية والوضعية، ففي الأول لا يجري لاستصحاب، وفي الثاني يجري - فهما لا يستعادان من كلامه، راجع نهاية الأفكار ٤: ٨٧ ومبادئ الأصول ٤: ٣٧٩.

١ وهذا ما اختاره العراقي في المستصفى ١: ٢٢٣-٢٢٤

٢. معارج الأصول: ٢٠٩-٢١٠.

٣ ذخيرة المعاد: ١١٥-١١٦

٤. مشارق الشموس: ٧٥-٧٦

والأقوى هو القول التاسع، وهو ادعى احتارهُ المحقق^١ انتهى ما أردناه نقله من عبارة الشيخ الأعظم^٢.

و ينبغي أن يراد تفصيل آخر، لم يتعرض له في نقل الأقوال، وهو رأيٌ خاصٌّ به؛ إذ فصل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليل عقليّ، فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر، فيجري فيه^٣ ولعلّه إنّما لم يذكره في ضمن الأقوال؛ لأنّه يرى أنّ الحكم الثابت بدليل عقليّ لا يمكن أن تنطرق إليه الشك، بل إنّما أن يعلم بقاؤه، أو يعلم دونه، فلا ينحقق فيه ركن الاستصحاب وهو لشك فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجّة الاستصحاب.

تمرينات (٦٧)

١. ماهو محرى الاستصحاب؟
٢. لمستتبت قاعدة الاستصحاب بهذا الاستصحاب؟
٣. ماهو تعريف الاستصحاب عند الشيخ الأنصاري؟
٤. أدكر ما أفاده المحقق الحرلبي في الاعتراض على تعريف الشيخ. ولذكر الجواب عنه.
٥. ماهي مقومات الاستصحاب؟
٦. ما الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين؟
٧. ما الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة التقتضي والمانع؟
٨. ماهو الاستصحاب للفهري؟
٩. هل توصف قاعدة الاستصحاب بالحجة؟
١٠. هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟ ما الدليل عليه؟
١١. أدكر الأقوال في حجّة الاستصحاب

١. غرر الأصول ٢، ٥٦٠-٥٦١.

٢. غرر الأصول ٢، ٥٥٤.

و قبل أن ندخل في مناقشة الأقوال، والترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها، لنناقشها، ونذكر مدى دلالتها.

أدلة الاستصحاب

الدليل الأول: بناء العقلاء.

لا شك في أن العقلاء من الناس - على خلاف مشاربهم وأدوافهم - جرت سيرتهم في عملهم، وتبأنوا في سلوكهم العملي على لأخذ بالمتقى السابق عند الشك اللاحق في بقائه. و على ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاحتل النظام الاجتماعي، ولما قامت لهم سوق و تحارة.

وقبل إن ذلك مرتكر حتى في نفوس الحيوانات؛ فلتطور ترجع إلى أوكارها، والماشية تعود إلى مرايضها.

ولكن هذا السعي للحيوانات محل نظر، بل ينبغي أن يُعدَّ من التهازل؛ لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

و على كل حال، فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك، والتوجه إليه. وإذا ثبتت هذه المقدمة سنقل إلى مقدمة أخرى، فنقول: إن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية، يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا يظهر، وبان، ولبلغ الناس وقد تقدم مثل ذلك في حجة خبر الواحد.^١

و هذا الدليل - كما ترى - يتكوّن من معدّتين قطعيتين.

١. ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢. كشف هذا البناء عن موافقة الشارع، و اشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمات معاً، و يكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال، فيبطل به الاستدلال؛ لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية، وإلا فلا يثبت بها المطلوب، ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

أما الأولى: فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ السائني^١ بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك في الرفع، أما إذا كان الشك في لمقتضي فلم يثبت منهم هذا البناء - على ما سيأتي من معنى المقتضي و الرفع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري^٢ -، فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المحتار له، وهو القول التاسع

و لا بعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص شأنهم بالشك في الرفع و مع الاحتمال يبطل الاستدلال، كما سبق

و أما المقدمة الثانية فقد ناقش فيها شيخنا الأجرودي^٣ في الكفاية^٤ بوجهين نذكرهما، و نذكر الجواب عنهما:

أولاً أن بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار لاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحررنا أن منشأ بانيهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قتلهم - أي إتهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل أنها سابقة -، نستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بصحز منهم لو لم يكن مقطوع العدم؛ فإنه من الجائز قريباً أن أخذهم بالحالة السابقة لأجل أنها حالة سابقة، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثاً، أو لأجل طمأنينتهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل عقلهم عن الشك أحياناً خامسة و إذا كان الأمر كذلك فلم يعرّز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود. والجواب: أن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الأخذ

١. هوالة الأصول ٤: ٣٣٣

٢. يأتي في الصفحة ٦٣٨.

٣. كفاية الأصول. ٤٣٩

بالحالة السابقة، وهذا ثابتٌ عندهم من غير شك، أي إنَّ لهم قاعدةً عمليةً تباثرتُ عليها و
 واتبعوها أبداً، مع الالتفات و التوجُّه إلى ذلك^١. أمّا؛ فرض العفلة من بعضهم أحياناً فهو
 صحيح، ولكن لا يضّر في ثبوت التباني منهم دائماً مع الالتفات؛ و لا يضّر في استكشاف
 مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلافُ أسباب التباني عندهم، من جهة مجرد الكون
 السابق، أو من جهة الاطمئنان عندهم، أو لظنٍّ لأجل العلية، أو لأيِّ شيءٍ آخر من هذا
 القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم، فتكون ثابتةً أيضاً عند الشارع، ولا يلزم أن يكون ثبوتها
 عنده من جميع الأسباب التي لاخطوها. و إذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا
 التعمُّد بها من قبله، فتكون حجةً على المكلف، وله^٢.

نعم، احتمال كون السبب في تبانيهم ولو أحياناً رجاءٌ تحصيل الواقع، أو الاحتياط من
 قبلهم قد يضّر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة؛ لأنها لا تكون عندهم كقاعدة؛
 لأجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيدٌ جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان، أو
 ظنٌّ، أو تعيُّدٌ بالحالة السابقة؛ لاحتمال أنَّ الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على
 عدم البقاء أغراض مهمة، فالبناء على البقاء خلاف لرجاء و كذلك الاحتياط قد يقتضي
 البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً.
 ثانياً؛ بعد التسليم بأنَّ منشأ بناء العقلاء هو التعمُّد ببقاء ما كان، نقول: إنَّ هذا
 لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزوا رضاهم بيبانهم، وثبت لدينا أنَّه ماضٍ عنده.
 ولكن لا دليل على هذا الرضا و الإمضاء، بل إنَّ عمومات الآيات و الأخبار الناهية عن
 اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء^٣. و كذلك مادل على البراءة و
 الاحتياط في الشبهات، بل احتمال عمومها للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدّمة.
 فلاجبه لاتباع هذا البناء؛ إذ لا بدّ في اتّباعه من قيام الدليل على أنَّه مُحمّض من قبل

١. أي مع التوجُّه إلى ذلك التباني والاتباع.

٢. أي تكون حجة للشارع على المكلف، وللمكلف على الشارع.

٣. وهذا يباني ما تقدّم منه في حجة خير الواحد من أنَّ الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم لا يمكن أن
 تكون رادعة إلا على وجه دائر، ضرورة أنَّه لا فرق في اعتبار السيرة العقلية بين المقامين.

الشارع، ولا دليل.

و الجواب ظاهر من تقريرنا للمقدمة الثانية على النحو الذي يتنا، فإنه لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز إيمضائه من دليل آخر؛ لأن نفس مساء العقلاء هو الدليل، والكاشف عن موافقته - كما تقدّم -، فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع، ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وإيمضائه.

وعليه، فلم يبق علينا إلا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في أنها صالحة للردع في المقام، أو غير صالحة؟ والحق أنها غير صالحة^١ لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو الهي عنه لإثبات الوقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا الهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلفة يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه، آيات والأخبار، حتى تكون شاملة لمثله، أي إن الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.^٢

وأما ما دل على البراءة أو الاحتمال فهو في معرض الدليل على الاستصحاب، فلا يصلح للردع عنه؛ لأن كلاً منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة هذه الأصول، كما سيأتي.

الدليل الثاني: حكم العقل

و المقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي؛ إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك في بقاءه، أي إنه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يرلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقاءه، وبأنه مظنون البقاء. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشرع أيضاً برجحان لبقاء.

و إلى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب بأن: «معناه أن الحكم

١ خلافاً للمحقق الحراساني، حيث ذهب إلى أنها صالحة للردع عن السيرة العقلية فيما يحس به.

٢ كما في نواتج الأصول ١: ٣٣٣

الفلاني قد كان و لم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»^١.

أقول: وهذا الحكم من العقل لا يهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر أن القدماء القائلين بحجته لم يكن عندهم دليل عليه، غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي المتقدم؛ إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هنا، ولعلّه لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا؛ إذ لم ينتهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فإنه أوّل من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحليّ في النهاية،^٢ و أوّل من تمسك بالأخبار الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائيّ^٣ تبعه صاحب الذخيرة^٤، و شارح الدروس^٥، وشاع بين من تأخر عنهم^٦، كما حقق ذلك الشيخ الأنصاريّ في رسائله في الأمر الأوّل من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم، ربما يظهر من الحليّ في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المنعّم بعد زوال تنعّمه من قبل نفسه بعدم نقض اليقين إلا باليقين و هذه العبارة ظاهرة في أنها مأخوذة من الأخبار»^٧.

و على كلّ حال، فهذا الدليل العقليّ فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأوّل: في أصل الملازمة العقلية المدّعاة و يكفي في تكديدها الوجدان؛ فإننا نجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة، ولا يحصل الظنّ ببقائها عند الشك؛ لمجرد ثبوتها سابقاً

الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة، فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظنّ بالبقاء، وهذا الظنّ لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمة دليل آخر يدلّ على حجية هذا الظنّ

١. هذا نقله عنه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول ٢: ٥٤٢ وراجع شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٣.

٢. راجع كلامه المنقول في المقام في ملاتيع الأصول. ٤٦٠.

٣. العقد الطهباسي (مخطوط) ٢٨.

٤. ذخيرة المعاد: ٤٤ و ١١٥-١١٦.

٥. مشارق الشموس: ٧٦ و ١٤١-١٤٢.

٦. كالمحقق البهرائيّ، والمحقق القميّ، وصاحب الفصول الحقائق للناخبة ١: ١٤٢-١٤٣، القصور

المفروزة: ٣٧٠، قوانين الأصول ٢: ٥٥.

٧. فرائد الأصول ٢: ٥٤٣، وراجع كلام الحليّ للسرائر ١: ٦٢.

بالخصوص؛ ليستثنى مما دلّ على حرمة التعبد بالظن، والشأن كلّ الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تهض هذه الملازمة العقلية - على تقديرها - دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص، لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة، وإنما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: «إنّ الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء»؟^١ فإنه على إطلاقه موجب للإيهام والمغالطة؛ فإنه إن كان المراد أنّه يظنّ بالبقاء كما يظنّ سائر الناس فلا معنى له، وإن كان المراد أنّه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر، كما ذكرنا. وإن كان المراد أنّه يحكم بأنّ البقاء مضمونٌ وراجعٌ عند الناس - أي يعلم بذلك - فهذا وإن كان تقتضيه الملازمة، ولكن هذا المقدار غير نافع، ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب؛ إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظنّ عند الناس عن اعتبار له هذا الظنّ، ورحاه به، والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظنّ، لا حكمه بأنّ هذا الشيء مضمون البقاء عند الناس.

الدليل الثالث: الإجماع

نقل جماعة الاتّفاق على اعتبار الاستصحاب. منهم: صاحب المبادئ على ما نقل عنه،^٢ إذ قال: «الاستصحاب [الأقرب أنّه] حجة [و] لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكمٌ ثم وقع الشك في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً»^٣. أقول: إنّ تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكّل جدّاً؛ لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها - كما سبق -، إلّا أن يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل الملب الكلي، وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي. ألا ترى أنّ الفقهاء في مسألة «من يتيقن بالطهارة و شك في الحدث أو الحدث» قد اتّفتت كلمتهم من زمن الشيخ

١ انظر قواعد الأصول ٢: ٥٦٣.

٢ والناقل للشيخ الأنصاري في قواعد الأصول ٢: ٥٦٢.

٣ مبادئ الأصول: ٢٥٠-٢٥١.

الطوسي^١، بل من قبله إلى زماننا الحاضر عني ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم أن فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع.

والحاصل أن هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على إنكار حجتيه من طريق الظن، لا من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجتيه مطلق لاستصحاب^٢، أو في خصوص ما إذا كان الشك في الراجع^٣ هي غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال

الدليل الرابع: الأخبار

وهي العمدة في إثبات الاستصحاب، وعليها التعويل، وإذا كانت أخباراً أحاد فقد تقدم حجتيه خبر الواحد، مضافاً إلى أنها مستصفاة، ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية، والقلية وإذا كان الشيخ الأنصاري^٤ قد شد فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفنا عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدة ظهور الصحيح منها، وعدم صحة الظاهر منها»^٥، فإنها في الحقيقة هي حل اعتماد في محتاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: «فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التحابر والتعاقد»^٦ ثم أتى بها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة^٧؛

١ كما ادَّعاه العلامة في مبادئ الوصول كما مر

٢ كما هو مدعى الشيخ الأنصاري، وإحصاءه المحقق سائبي راجع مرائد الأصول ٢: ٥٦٢، ولوائد الأصول

٤: ٣٣٤

٣ مرائد الأصول ٢: ٥٧٠

٤ مرائد الأصول ٢: ٥٧٠

٥. مرائد الأصول ٢: ٥٧١-٥٧٥

١. صحيحة زرارة الأولى:

و هي مضمرة؛ لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها، ولكنه - كما قال الشيخ الأنصاريؒ - لا يصرها الإضمار، والوجه في ذلك أن زرارة لا يروي عن غير الإمام^١ لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان^٢، والمقول عن فوائد العلامة لطباطبائي أن المقصود به الإمام الباقرؑ^٣ قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أتوجب الحففة و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء»

قلت، فإن حُرِّك في^٤ جنبه شيء و هو لا يعلم؟^٥ قال: «لا، حتى يستيقظ أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بين، و إلا فإنه^٦ على يقين من وضوئه، و لا ينقص^٧ اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقصه^٨ ببعض آخر»^٩.

و نذكر في هذه الصحيحة بحثين

الأول، في فقها، و لا يحسن أن فيها سؤالين:

أولهما^{١٠} عن شبهة مفهومية حكمته لفرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقصاً للوضوء؛ إذ لا شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغةً و لا عن كون

١ كما في الكفاية: ٤٤١.

٢ من متانة المتن.

٣ والناقل هو المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية ٣ ٢٨ وفي أصول أيضاً يرويها عن الباقرؑ، الفصول الغروية، ٣٧٠.

٤ وفي الوسائل «على»، وفي التهذيب «إلى».

٥ وفي الوسائل والتهذيب «وم يعلم به».

٦ وفي التهذيب «والأدهو».

٧ وفي الوسائل «ولا تنقص».

٨ وفي الوسائل «وإنما تنقصه».

٩ التهذيب ١ ٧-٨: الوسائل ١ ١٧٤-١٧٥، الباب من أبواب نقص الوضوء، ح ١.

١٠ وهو قول للسائل: «أتوجب الحففة و الخفقتان عليه الوضوء؟»

الخفقة أو الخفتين ناقضة للوصء على نحو الاستدلال في مقابل النوم، فينحصر أن يكون مراده - و الجواب قرينة على ذلك أيضاً - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة و الخفتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة و ضعفاً، ومنها الخفقة و الخفتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوصء في الجملة؛ فلذلك أحاب الإمام بتحديد النوم الناقض، وهو الذي تنام فيه العين، و نقلب، و لأذن معاً أمّا ما تنام فيه العين دون القلب و الأذن - كما في الخفقة و الخفتين - فليس باقضاء.

و أمّا السؤال الثاني، فهو - لاشك - عن شبهة الموضوعية بقرينة الجواب؛ لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من نوم - [و هي] التي لا يُجس معها بما يتحرك في جنبه - لكان ينبغي أن يرفع لإمام شبهة بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكيمية، لما كان معنى لفرض اشك في الحكم الواقعي في جواب الإمام، ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح أن يعرض الإمام استيقان السائل بالنوم تارة، و عدم استيعابه أخرى، لأن الشبهة كانت مفهومية حكيمية لكان السائل عالماً بأن هذه المربة هي من النوم، ولكن يحفل بحكمها كاسؤال الأول.

و إذا كان الأمر كذلك، فالجواب الأخير إذا كان منصتاً لقاعدة الاستصحاب - كما سيأتي - فموردها يكون حسب خصوص شبهة الموضوعية، فيقال حينئذ لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة بحكمية الذي يهتما بالدرجة الأولى إثباته؛ إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التعاطب، وقد تقدّم في المقصد الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وإن لم يكن صالحاً للقرينية؛ لما هو المعروف أن المورد لا يختص العام، ولا يقيد المطلق.

نعم، قد يقال في الجواب إن كلمة «أبد» لها من قوة الدلالة على العموم، والإطلاق ما لا يحدها منها القدر المتيقن في مقام التعاطب، فهي تعطي في ظهورها القوي أن كل يقين - مهما كان متعلقه و في أي مورد كان - لا ينقض بالشك أبداً.

الثاني: في دلالتها على الاستصحاب، و تقريب الاستدلال بها أن قوله: «فإنه على

يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب شرط^١. ومعنى هذه الجملة الشرطية أنه إن لم يستيقظ بأنه قد نام فإنه باقٍ على يقين من وضوئه، أي إنه لم يحصل ما يرفع اليقين به، وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمة تمهيدية، وتوطئة لبيان أن الشك ليس رافعاً لليقين، وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الفرص منها إلا بيان أنه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً إنه لا ينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين؛ إذ لا موجب لانهلاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعاً، وباقضاً لليقين، وإنما ينقض اليقين لليقين، لا غير.

فقوله: «والأفاته على يمين من وضوئه» بمنزلة الصغرى، وقوله: «و لا ينقض اليقين بالشك أبدأ» بمنزلة الكبرى. وهذه الكبرى معادها قاعدة الاستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق؛ ففهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق. هذا، وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه منها ما أفاده الشيخ الأنصاري^٢، إذ قال: «ولكن متى الاستدلال على كون اللام في اليقين» للجسم: إذ لو كاس للمهد لكاس الكبري المصنعة إلى الصغرى و لا ينقض اليقين بالوصوء بالشك، فمبدأ قاعدة كلفه في باب الوصوء» إلى آخر ما أفاده. ولكنه استظهر أخيراً كون اللام للجسم^٣.

١ بي الشيخ الأنصاري ومن حد خذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشرط محذوف، وأن قوله «فإنه على يقين من وضوئه» على الجواب من مثله مقدمه. وقال «و حمله نفس الحر - يحتاج إلى تكلف»^٤، فيكون معنى الرواية - على قوله - أنه إن لم يستيقظ أنه قد نام فلا يجب عليه الوصوء، لأنه على يقين من وضوئه في السابق محذوف فلا يجب عليه الوصوء، وأقام المنة مقامه وهذا الوجه يدي ذكره وإن كان وجهه ولكن نهدف خلاف الأصل، ولا موجب له، ولا تكلف في جعل الموجود نفس بجراء على ما يتكاه في المس. ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه، ولا على ذلك الوجه، ولا على أي وجه آخر ذكره فإن المقصود منها في بيان فاعلة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه. - منه -

٢ فرائد الأصول ٢: ٥٦٤

أقول: إنَّ كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم، فإنَّ هذا هو معنى العهد. وعليه، فلا نعيد قاعدة كَلْيَّة حتى في باب الوضوء. و منه تضح غرابة احتمال إرادة العهد من للام، بل ذلك مستهجنٌ جداً، فإنَّ ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى، لا سيما مع إضافة كلمة «أهدأ»، فيتعين أن تكون اللام للجنس.

ولكن مع ذلك هذا وحده غير كافٍ في التعميم لكلِّ يقين حتى في غير الوضوء، لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء، بقريئة تعييده في الصغرى به، لا كلُّ يقين، فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمض من التمسك بالإطلاق - كما سبق نظيره - وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كَلْيَّة، عذبة الأمر تكون كبرى كَلْيَّة خاصة بالوضوء. فيتضح أنَّ مجرد كون اللام للجنس لا يثبت به الاستدلال مع تقدُّم ما يصلح للقريئة، ولعلَّ هذا هو مراد الشيخ ۞ من التعبير بالعهد، ومقصوده تعدُّم القريئة، فكان ذلك تسامحاً في التعبير.

وعلى كلِّ حال، فالظاهر من الصحيحة - ظهوراً قوياً - إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لماسبه الحكم والموضوع، فإنَّ الماسب لعدم النقص بالشك بما هو شكُّ هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء؛ لأنَّ المقابلة بين الشكِّ واليقين، وإسادة عدم النقص إلى الشكِّ تجعل المعطى كصريح هي أنَّ العبرة في عدم جوار النقص هو جهة اليقين بما هو يقين، لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيداً بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى أن يكون قريئة على التقييد في الكبرى، ولأنَّ يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام لتخاطب؛ لأنَّ طبيعة الصغرى أن تكون في دائرة أضيق من دائرة الكبرى، ومعرض المسألة في الصغرى باب الوضوء، فلا بدَّ من ذكره.

وعليه، فلا يبعد أن [يكون] مؤدَّى الصغرى هكذا: «فإنه من وضوئه على يقين»، فلا يكون كلمة «من وضوئه» قيداً سيقين، يعني أنَّ الحدَّ الأوسط المتكرَّر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

ومنها: أَنَّ الوضوء أمرٌ آنِيٌّ متصرِّمٌ، ليس له استمرار في الوجود، وإنما الذي إذا ثبتَّ استدَامٌ هو أثرُهُ، وهو الطهارة، ومتعلِّق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلِّق الشكِّ هو المانع من استمرار أثر المتيقِّن، فيكون الشكُّ في استمرار أثر المتيقِّن لا المتيقِّن نفسه. وعليه، فلا يكون متعلِّق اليقين نفس متعلِّق الشكِّ، فابخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك مورداً لقاعدة المقنصي والمانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليها لا على الاستصحاب.

وفيه: أنَّ الجمود على لفظ «الوضوء» يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثرُ له بإطلاق السبب وإرادة المسبَّب، ونفس صدر الصحيحة «الرحل يام و هو عني وضوء» يشر بذلك، فالمتبادر والظاهر من قوله. «فإنه على يقين من وضوئه» أنه متيقِّن بالطهارة المستمرة لو لا الرفع لها، والشكُّ إنما هو في ارتفاعها للشكِّ في وجود الرفع فيكون متعلِّق اليقين نفس متعلِّق الشكِّ عما أبعدها عن قاعدة المقنصي والمانع.

ومنها ما أفاده الشيخ الأنصاري: «في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدلُّ بها على حجَّة مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك أنها متعنَّنة بالشكِّ في الرفع، فيكون الاستصحاب حجَّة فيه فقط، قال: «فالمعروف بين المتأخِّرين الاستدلالُّ بها على حجَّة الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تأمُّلٌ قد فتح بابهُ المحقِّق الخوانساري في شرح الدروس»^١.

و سيأتي إن شاء الله (تعالى) في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة، ونقدها.

٢. صحيحة زرارة الثانية:

وهي أيضاً مضرة، كالسابقة

قال [زرارة]: قلتُ أصاب ثوبي دمٌ رُعافٍ، أو غيره، أو شيءٌ من مَنِيٍّ، فعَلِمْتُ أثرهُ إلى أن أصيب له الماء، [فأصبحت]، وحضرت الصلاة، ونسيتُ أن بثوبي شيئاً وصلَّيت، ثمَّ إنِّي

ذكرت بعد ذلك؟

قال: «تعيد الصلاة و تغسله».

قلت: فأني لم أكن رأيت موضعه و عَلمت أنه قد أصابه، فطلبتَه و لم أقدر عليه، هلما صليتُ وجدته؟

قال: «تغسله و تعيد».

قلت: فإن ظلمت أنه قد أصابه و لم أيقن، فطرت و لم أتر شيئاً، فصليت فيه، رأيت فيه؟ قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذلك؟

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت. فليس يسمى لك أن تنقض اليقين بالشك أهدأ».

قلت: فأني قد عَلمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو، فأعسله؟

قال: «تعسل من تومك الحاجة إلى نرى أنه قد أصابها، حتى نكون على يقين من طهارتك».

قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء؟ أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

قلت: إن رأيته في توبي و أنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على صلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» الحديث^١.

و الاستدلال بهذه الصحيحة للمطوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث^٢:

الأولى: قوله «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت...» بناءً على أن المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقعة قبل طن الإصابة بالنجاسة. و هذا المعنى هو

١. تهذيب الأحكام ١: ١٤٦-٤٤٧ ح ١٢٣٥: الامتصاص ١: ١٨٣ ح ٦٤١

٢. ثم اعثر على المستدل بالثالثة

الظاهر منها.

و يحتمل بعيداً أن يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة و بعد الفحص عن النجاسة؛ إذ قال: «فَنظَرْتُ و لَمْ أَرَ شَيْئاً»، على أن يكون قوله: «و لَمْ أَرَ شَيْئاً» عبارةً أخرى عن اليقين بالطهارة، و على هذا الاحتمال يكون مُفَاد الرواية «قاعدة اليقين» لا الاستصحاب؛ لأنه يكون حينئذ مُفَاد قوله: «فَرَأَيْتُ فِيهِ» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة

و وجه بُعْد هذا الاحتمال أن قوله: «و لَمْ أَرَ شَيْئاً» ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر و الفحص

الثانية- قوله أحيراً «فليس يسمى أن تقض اليقين بالشك» و دلالتها كالفقرة الأولى ظاهرة على ما تقدّم في الصحيحة الأولى - من ظهور كون اللام هي «اليقين» لحسن اليقين بما هو يقين - و هذا المعنى هنا أظهر من هو في الصحيحة الأولى.

الثالثة قوله: «حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ»؛ فَإِنَّهُ إِذَا جَعَلَ الْغَايَةَ حَصُولَ الْيَقِينِ بِالطَّهَارَةِ مِنْ غَسْلِ الثَّوْبِ فِي مَوْزِدٍ سَقَى الْعِلْمَ بِنَجَاسَتِهِ يَظْهَرُ مِنْهُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَحْصُلِ الْيَقِينُ بِالطَّهَارَةِ فَهُوَ مُحْكَمٌ بِالنَّجَاسَةِ لَمَكَانَ سَبَقِ الْيَقِينِ بِهَا

ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على أن إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، وإلا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون إنما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة، فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

٣. صحيحة زرارة الثالثة:

قال: قلت له - أي الباقر أو الصادق عليه السلام - من لم يَدْرِ في أربع هو أو في اثنين و قد أَحْرَزَ الثنتين؟

قال: «يركع بركعتين و أربع سجعات و هو قائمٌ بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه. و إذا لم يدرك في ثلاث هو أو في أربع و قد أَحْرَزَ الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى،

ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم عى اليقين فيني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^١.

وجه الاستدلال بها - على ما قيل^٢ - أنه في الشك بين الثلاث والأربع - وقد أحرز الثلاث - يكون قد سبق منه اليقين بعدم لإتيان بالرابعة، فيستصحب، ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعة؛ لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لابد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة، فينقض شكّه باليقين ونكون هذه فقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الأنصاري^٣ في هذا الاستدلال^٤ لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله: «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعة الرابعة، من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، حتى يكون حاصل جواب لإمام الهاء على الأقل ولكن هذا مخالف للمذهب، وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى، وهي قوله: «يركع بركعتين...» وهو قائم بهاتعة الكتاب^٥ فإنها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة - هي إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة لركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة، فنكون لفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط، وتحصيل اليقين بفراغ الذمة وهذا أجنب عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حتمل الفقرة الأولى: «و لا ينقض اليقين بالشك» على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأحد بالاحتياط بعيداً جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد؛ لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرص حصول اليقين، ثم النهي عن نقضه

١ تهذيب الأحكام ٢ ١٩٨ ج ٧٤ وسائل الشيعة ٥ ٣٢١، الباب ١ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

٢ راجع الكفاية، ٤٥٠: ونهاية الدراية ٣ ٩٧، ومصباح الأصول ٣ ٥٩.

٣ قواعد الأصول ٢: ٥٦٧.

في فرض حصوله، بينما أن اليقين بالبراءة إنما لمطلوب تحصيله، وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله؟! فلا بد أن يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة. وعليه، فمن القريب جداً أن يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها - كما هو مفروض المسألة بقوله: «وقد أحرر الثلاث» - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة - كما تصوّره هذا المستدل، حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ - وحينئذٍ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكّه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكّه بأحد أمور ثلاثة: إما بإبطال الصلاة وإصابتها رأساً، وإما بالأحد باحتمال نقصانها فيكملها برابعة - كما هو مذهب العامة - وإما بالأخذ باحتمال كمالها، بالبناء على الأكثر، فيستمر على المشكوكه من دون إتيان برابعة متصلة، و خلط أحدهما بالآخر.

و لأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا شك، لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث، وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى، ولا بد أنها معصولة، ويعهم كونها معصولة من صدر الرواية «يركع بركعتين» - وهو قائم بفاتحة الكتاب - فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحداً في الفرضين: مصابها إلى أن ذلك يعهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر؛ لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط، وإدخال الشك في اليقين.

و عليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة لاستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما أنها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة؛ لأنها إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة، وإن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

و منه يعلم أن المراد من «اليقين» في فقرتين الرابعة، والخامسة «ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين و يبنى عليه» غير «اليقين» في الفقرات الأولى، فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة، والمرد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة؛ لأنه بإتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة لدمه، فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث

من الاحتياط. و يفهم هذا التفصيل - من المراد باليقين - من الاستدراك و هو قوله: «ولكن»، فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر علاج بقوله: «لكن»، فهو أمر بنقض الشك باليقين، والإتمام على اليقين، والباء عليه، ولا يتصور ذلك إلا بإتيان ركعة منفصلة. و لا يجب - كما قيل^١ - أن يكون المراد من «ليقين» في جميع الفقرات معنى واحداً، بل لا يصح ذلك؛ فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه؛ فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل أن الرواية تكون خلاصة معناه ليهي عن الإبطال، واليهي عن الركوع إلى ما تذهب إليه العامة من الباء على الأقل، و ليهي عن الباء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة ثم تصدقت الأمر - بعد ذلك - به يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة، لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه.

و على هذا، فالرواية تنصّر قاعدة الاستصحاب، و تطبق أيضاً على باقي الروايات المبيّنة لمذهب النخاسة، وإن كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بانياً لمذهب النخاسة، ولكن صدرها يفسرها و يظهر أن الإمام عليه السلام أوكل الحكم و تفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل و إلى فهمه و ذوقه، وإنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم، و الرد على من يرى خلافه الذي فيه نقص لليقين بالشك و عدم الأخذ باليقين.

٤. رواية محمد بن مسلم:

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام، من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض ليقين»^٢
و في رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا لمصمون «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك»^٣.

١. تعرض للمشيخ الأضراري، والمعقق الحراساني، فإن لظاهر من كلماتهما أن المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة، فرائد الأصول ٢: ٥٦٧، كفاية الأصول، ٤٥٠.

٢. الخصال ٦١٩.

٣. الإرشاد (المفيد) ١٥٩.

استدل بعضهم^١ بهذه الرواية على الاستصحاب، مدّعياً ظهورها فيه. ولكن الذي براه أنها غير ظاهرة فيه؛ فإن قدر المسلم منها أنها صريحة في أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة «القاء» التي تدل على الترتيب، غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يرد منه قاعدة اليقين، ويصح أن يرد منه قاعدة الاستصحاب؛ إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحقق زمان متعلقهما، فتكون مورداً للقاعدة الأولى، ويحور أن يراد أن اليقين قد بقي إلى زمان الشك، فيخلف زمان متعلقهما، فتكون مورداً للاستصحاب. وليس في الروية ظهور في أحدهما بالخصوص^٢، وإن قال الشيخ الأنصاري^٣: «بأنها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما^٤»، ولذلك قرّب أن تكون دالة على قاعدة اليقين^٥، وقال الشيخ الآخوند^٦: «بأنها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما^٧»، فقرب أن تكون دالة على الاستصحاب وقد ذكر كل منهما تقرّبات لما استظهره، لأنهما

١ كالشيخ الأنصاري، والمحقق بحرر الأسانيد والمحققين في التلخيص والعرائس لمرائد الأصول ٢: ٥٧٠، كفاية الأصول: ٤٥١؛ فرائد الأصول ٤: ٣٦٥، تهذيب الأفكار في الفقه الأول ٦٣-٦٥.

وزعم بعضهم - ومنهم المصنف - أن الشيخ الأنصاري ذهب إلى أن هذه الرواية تدل على قاعدة اليقين، لأنها صريحة في اختلاف زمان الوصفين، وظاهره اتحاد زمان متعلقهما والنحو أن «إن شكك في نرويه بن صريحه» اختلاف زمان وصفي اليقين والشك، وظاهره وحدة زمان المتعلق، فتطبق على قاعدة اليقين، لأنّه ذكر في آخر كلامه أن الروية بملاحظه قوله (عليه السلام): «إنّ الشك لا ينقض اليقين» ظاهرة في الاستصحاب.

٢ لا يحفى أن هذا مقدّمه مطوّية يجب التنبّه لها، وهي أن تجرّد كلمة «اليقين» و«الشك» في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة متعلق يعني أن هذا التجرّد يدل على أن ما تعلّق به اليقين هو نفس ما تعلّق به لشك، وإلا فإنّ من المعطوع به أنه ليس المراد يقين بأيّ شيء كان والشك بأيّ شيء كان لا يربط بالمتعلّق. ولكن كونها دالة على وحدة متعلق لا يجعلها ظاهرة في كونه واحداً في جميع الجهات، حتى من جهة الزمان، لتكون ظاهرة في قاعدة اليقين كما قيل * منه -.

٣ فرائد لأصول ٢: ٥٦٩.

٤ ولكنه صرح في آخر كلامه بأنها ظاهرة في الاستصحاب كما مر.

٥ كفاية الأصول ٤٥١.

ناهضةً على مطلوبهما.

و عليه، فتكون الرواية مجملةً من هذه الناحية، لا إذا جَوَّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين^١، وحينئذٍ تدلُّ عليهما معاً، يعني كُها تدلُّ على أنَّ اليقين بها هو يقين لا يجوز نقضه باشك، سواء كان ذلك اليقين هو المجمع للشك، أو غير المجمع له. وقيل: «إنَّه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين؛ لأنَّه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو مستحيل»^٢. وسيأتي إن شاء الله (تعالى) ما يقع في المقام.

م، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قرَّبه بعضُ أساتذتنا^٣؛ إنَّ الظاهر في كلِّ كلام هو اتِّحاد زمان السبب مع زمان المفعول، فقوله^٤: «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في أنَّ زمان سببه وجوب المضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين، ولا ينطبق ذلك إلا على الاستصحاب، لقاء اليقين في موده محفوظاً إلى زمان العمل به. وأمَّا قاعدة اليقين فإنَّ مودها الشك الساري، فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوماً. ولعلَّه من أجل هذا المظهر استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب^٥.

٥ - مكتبة علي بن محمد القاسبي:

قال: كتبتُ إليه - وأنا بالمدينة - أسأله عن يوم الذي يُشكُّ فيه من رمضان، هل يُصام أم لا؟ فكتب^٦: «اليقين لا يدخله الشك، صُم للرؤية، وأُفطر للرؤية^٧». قال الشيخ الأنصاري^٨: «و الإنصاف أنَّ هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، إلا أنَّ سندها

١. كما احتاره صاحب الفصول في الفصول الغريبة ٢٧٣.

٢. ثم أعثر على من صرح بهذا المطلب م، هو الظاهر من كلمات العلامة الآشيباني في بحر الفوائد ٣٦، ٣.

٣. كالمحققين الثانيين والعراقي فوائد الأصول ٤، ٣٦٥ نهاية الأفكار ٤ «القسم الأول»: ٦٤.

٤. كالشيخ الأنصاري والمحقق الحرساني كما مرَّ.

٥. تهذيب الأحكام ٤، ٢١٤، ح ٢٨؛ وسائل الشيعة ٧، ١٨٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث

غير سليم». وذكر في وجه دلالتها «إنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلاكي رمضان وشوّال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحماً به»^١.

وقد أورد عليه صاحب الكفاية^٢ بما محضه مع توضيح ممّا. أنا نفع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهرتها؛ نظراً إلى أنّ دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من «اليقين» اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوّال، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان - المنوط به وجوب الصوم - واليقين بدخول شوّال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى «أنّه لا يدخه الشك» أنّه لا يُعطى حكم اليقين للشك، ولا يزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والإفطار على اليقين فقط، فأنّه وحده هو الماسط في حوئهما - أي إنّ الصوم والإفطار يدوران مداره - ولذا قال^٣ بعده: «صم للرؤية، وأفطر للرؤية»؛ مؤكداً لا شرط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلّ عليه جملة من الأخبار بقرينة من هذا التعبير ممّا يعزّب إرادته من هذه الرواية، ويؤكدّه، ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية: منها، قول أبي جعفر^٤: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا. وليس بالراي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية»^٥.

ومنها: «صم للرؤية وأفطر للرؤية. وإياك والشك والظن. فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين»^٦.

ومنها «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن»^٧.
إنّ تلك الأخبار العامة المتقدّمة هي أهمّ ما استدلّ به للاستصحاب، وهناك أخبار

١. فرائد الأصول ٢: ٥٧٠.

٢. وكذا العلامة الثاني في كفاية الأصول: ٤٥٢، وفرائد الأصول ٤: ٣٦٦.

٣. وسائل الشيعة ٧: ٢٨٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٥. وسائل الشيعة ٧: ١٨٣، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

خاصة تؤيدها ذكر بعضها الشيخ الأنصاري^١. ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يُعير ثوبه لُدْمِي، وهو يعلم أنه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير.

قال: فهل عليّ أن أغسله؟

فقال: «لا؛ لأنك أعزّته بآء، وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه»^٢.

قال الشيخ^٣: «و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه الباء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها»^٤.

مدى دلالة الأخبار

و المهمّ لنا أن نبحث الآن عن مدى دلالة تلكم لأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، فنقول.

١ التفصيل بين الشبهة الحكمية و [الشبهة] الموضوعية

إنّ المنسوب إلى الأخباريين^٥ اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأمّا الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى لقاعده عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. و علّل ذلك بعضهم^٦ بأنّ أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية؛ لأنّ القدر المتيقن منها خصوص شبهة الموضوعية، لا سيما أنّ بعضها وارد في خصوصها، فلا تُعارض أدلة الاحتياط.

و لكنّ الإنصاف أنّ لأخبار الاستصحاب من قوّة الإطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، و لا سيما أنّ أكثرها وارد مورد التعليل، و طاهرها تعليل

١. في فرائد الأصول ٢ ٥٧١ - ٥٧٥.

٢. التهذيب ٢: ٣٨٨ ح ١١٤٩٥ الاستبحار ١: ٣٩٢ ح ١٤٩٧

٣. فرائد الأصول ٢ ٥٧١

٤. نسب إليهم المحدث البحراني في المحذات الناضرة ١: ٥٢

٥. ثم أعثر على من استدل به صريحاً

الحكم على اليقين من جهة ما هو يهي - كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأولى^١ - فيكون شمولها للشبهة الحكمية حيث من باب التمسك بالعلّة المتصورة؛ على أنّ رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامّة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعيّة فالحقّ شمول الأخبار للشبهتين

وأما أدلة الاحتمال فقد تقدّمت مناقشته في دلالتها^٢، فلا تصح لمعارضة أدلة الاستصحاب

٢. التفصيل بين الشك في المفتضي، و [الشك في] الراجع

هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق العلّي^٣، ثمّ المحقق الحواسري^٤، وأتذنه كلّ التأييد الشرح الأعظم^٥، وقد دعمه^٦ جملة من تأخّر عنه^٧ وخالقهم في ذلك الشيخ الأحمدي، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً^٨، وهو الحقّ، ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الأحمدي، ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهمّ الأقوال لبي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا ويدررنا النظر فيه من جهتين من جهة سقوطه من المفتضي والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه

١ راجع الصفحتين ٦٢٢-٦٢٥

٢ تقدّمت في الصفحة ٦١٩

٣ معارج الأصول ٢٠٩-٢١٠

٤ مشارق الشموس ٧٥

ولا يحتمل أنّه ذهب إلى التفصيل المذكور فيما إذا كان المستصحب معيّن يعاين شكّه في تحققها من جهة الشبهة المصادقيّة

وقال المحقق العراقي «أبدعه - أي التخصيص - المحقق الحواسري» نهاية الأفكار ٤ «القسم الأول» ٧٥

٥ قرائن الأصول ٢ ٥٦٢-٥٧٥

٦ أي قوّاه

٧ أنظر حاشية المحقق الهمداني على الرسائل ٨١، وبحر الفوائد ٣: ٦٣

٨ كفاية الأصول ٤٣٩، واختاره المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٤ «القسم الأول» ٨٧

ا: المقصود من المقتضي و العانف

و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ ٥ نفسه، فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضي الشك من حيث استعداده، وقابليته في ذاته لبقاء، كالشك في بقاء الليل، والنهار، وخيار القين بعد الزمان الأول»^١.

فيهم منه أنه ليس المراد من المقتضي - كما قد يتصرف ذلك من إطلاق كلمة «المقتضي» - مقتضي الحكم، أي لملاك و مصلحة فيه^٢، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب و المستببات، بحسب الجعل شرعي^٣، مثل أن يقال: «إن الوضوء مقتضي للطهارة»، و «عقد النكاح مقتضي للزوجة» بن المراد^٤ نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء و قابليته له من أية جهة كانت تلك العينية، و سواء فهمت هذه القابلية من الدليل، أو من الخارج، و يختلف ذلك باختلاف المستصحبات و أحوالها، فليس فيه نوع، ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك لشيخ^٥ و التعبير عن الشك في القابلية «الشك في المقتضي» فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام و ينبغي أن يعتبر عنه «الشك في اقتضائه للمقام» لا «الشك في المقتضي»، ولكن بعد وضوح المقصود، فالأمر سهل.

و أمّا الشك في الرفع فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرؤ ما يرفع المستصحب، مع القطع باستعداده وقابليته لبقاء لولا طرؤ الرفع، كما صرح به الشيخ ٥، وذكر أنه على أقسام^٦ و المنحضل من مجموع كلامه في حمة مقامات أنه ينقسم إلى

١ فرائد الأصول ٢ ٥٥٨-٥٥٩

٢ قال المحقق العراقي «ما أظن أحداً يريد من المقتضي في المقام ما هو الملاك لإحداث تشريع الحكم، ولولم يكن مقتضياً لبقائه» راجع تعليماته على فرائد الأصول ١ ٣٢٤

٣ وهذا المعنى من المقتضي هو مراد المحقق الحلبي في المعارج ٢٦، بقريته تمثينه بعد النكاح.

٤ كما هو المعروف بين الأعلام على ما في كتاب الاستصحاب للإمام العيني ١ ١٧

٥ فرائد الأصول ٢ ٥٥٩.

٦ فرائد الأصول ٢: ٥٥٩.

قسمين رئيسيين: الشك في وجود الرفع، و الشك في رافعية الوجود. و هذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجته الاستصحابية به بأقسامه الثلاثة، الآتية، و هو القول العاشر في تعداد الأقوال.^١ و نحن نذكر هذه الأقسام؛ لتوضيح مقصود الشيخ.

١ «الشك في وجود الرفع»، ومثل له بالشك في حدوث البول، مع العلم بسبق الطهارة^٢ و هو لا يعني به إلا الشك في الشهة الموضوعية خاصة.

و أمّا ما كان في الشهة الحكمية فلا يعنه كلامه؛ لأن الشك في وجود الرفع فيها يحصر عنده في الشك في السخ خاصة؛ لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا بسخه. و إجراء الاستصحاب في عدم السخ - كما قال^٣ - إجماعي بل ضروري و السر في ذلك ما تقدم في مباحث السخ في الجزء الثالث - من أن جماع المسلمين قائم على أنه لا يصح السخ إلا بدليل قطعي^٤، - مع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم لسابق المشكوك نسجه، أي إن الأصل عدم السخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجته الاستصحاب.

٢ «الشك في رافعية الموحود»، وذلك بأن يحصل شيء معلوم الموحود قطعاً، ولكن شك في كونه رافعاً للحكم و هو على أقسام ثلاثة.

الأول قسم إذا كان الشك من أجل تردّد المستصحب بين ما يكون الوجود رافعاً له و بين ما لا يكون و مثل^٥ له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما في ظهر يوم الجمعة، و لا يعلم أنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فإذا صلى الظهر - مثلاً - فإنه يتردّد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

الثاني عيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموحود في كونه رافعاً مستقلاً في

١ ذخيرة المعاد ١١٥-١١٦

٢ فرائد الأصول ٢ ٥٥٩.

٣ كذا، و الأولى «كما قيل»، فإن شيخ الأنصاري لم يصر «إجماعي»، بل نقل دعوى الإجماع، بل الضرورة عن المحدث الاسترآبادي فرائد الأصول ٢ ٥٩٥

٤ تقدّم في الصفحة ٤١٤

٥ أي الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ٢ ٥٥٩

الشرع، كالمُذَيّ المشكوك في كونه ناقصاً نطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم [مفهومه] و هو البول.

الثالث: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة لموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه، أو من أجل الجهل بها في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه.

مثال الأوّل الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً أو مذيّاً، مع معلومية مفهوم البول والمُذَيّ و حكمهما.

و مثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع و البصر، أو غالباً للبصر فقط، مع الجهل بمفهوم النوم النافض في أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

و رأى الشيخ رحمته أن الاستصحاب يجري في جمع هذه الأقسام، سواء كان شكّاً في وجود الرافع أو في رافعيّة الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقّق السبزواري؛ إذ اعير الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون شك في رافعيّة الموحود، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك

بـ مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم رحمته: «إن حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقص الحبل. و الأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت» إلى أن قال: «فيحتصّ معلقه بما من شأنه الاستمرار»^١

و عليه، فلا يشمل اليقين المهيئ عن نقصه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلّق بأمر ليس من شأنه الاستمرار، أو المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده - مع المحافظة على ثبوت حدّ الإمكان - أن النقص لغةً لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية^٢ كما في نقص الحبل، فإنّ هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً؛ لأنّ المفروض في موارد طرؤ الشك في استمرار المستيقن، فلا هيئة

١. غرر، الأصول ٢ ٥٧٤.

٢. ولا يحصى أن النقص في اللغة لم يقتصر برفع الهيئة الاتصالية، بل فُسر بإفساد ما أُبرم، كما يأتي

اتصالية باقية لليقين، ولا لمعلّفه بعد الشك في بقائه و استمراره

فيتعيّن أن يكون إسناد النقص إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجارية فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي وهذا يكون قريبة معينة لمعنى المجازي. و هما المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما.

١ أن يراد من النقص مطلق رفع اليد عن شيء، وترك العمل به، و ترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له، فيكون المقصود عامّاً شاملاً لكل يقين
٢. أن يراد منه رفع الأمر الثابت.

و هذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من إسناد النقص. و حينئذ فيختص متعلّقه بما من شأنه الاستمرار المحض بالموارد التي يوحد فيها هذا المعنى.

و الظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول؛ لأنّ العمل الخاص يصير محصّصاً لمتعلّقه إذا كان متعلّفه عامّاً، كما هي قول الفاضل: «لا تضرب أحداً»، فإنّ الضرب يكون قريبة على حصص متعلّفه بالأحياء، ولا يكون عموماً بالأموال قريبة على إرادة مطلق الضرب. هذه خلاصة ما أفاده الشيخ^١، وقد وقعت فيه عدّة مناقشات نذكر أهمّها، ونذكر ما عديداً ليتّضح مقصوده، وليتجلّى الحق إن شاء الله تعالى).

١. المناقشة الأولى^٢، أن النقص يقابل لإبرام^٣ و النقص - كما فسّروه في السّعة^٤ - «إفساد ما أبرم من عقد، أو بناء، أو حبل، أو نحو ذلك» و عليه، فتفسيره من الشيخ^٥ برفع

١ أي كون أحد أقرب إلى المعنى الحقيقي

٢ كما في درر العوائد ٢: ١٦١

٣ وذهب المحقق الحراساني وتلميذه المحقق الحائري إلى أن تعديلهما تقابل التضاد

و محترار المحقق الأصهباني أن تعديلهما ليس تعديلاً تضاداً؛ لأنّه ليس هناك صفتان ثبوتيتان تتعاقبان على موضوع واحد، بل تعديلهما تقابل لعدم والسكّة، و نقص هو عدم لإبرام عنّا من شأنه أن يكون مبرماً نهائياً

الدراية ٣: ٥١

٤ راجع قاموس اللغة، مادة (النقص)

الهيئة الاتصالية ليس واضحاً، بل ليس صحيحاً؛ إذ أن مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقض حيثئذ انفصال المتصل وهو بعيدٌ جداً عن معنى نقض العهد والعقد. أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ ١ من الاتصال ما يقابل الانحلال، وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير،^١ لا ما يقابل الانفصال، فلا إشكال.

٢. المناقشة الثانية: - وهي أهم مناقشة - عليها تبني صحة استدلاله على التفصيل، أو بطلانه. وحاصلها أن هذا التوجيه من الشيخ ٢ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، كما نبّه عليه نفسه؛^٢ لأنه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين - كما هو ظاهر التعبير - فإن اليقين بنفسه مبرم و محكم، فيصح إسناد النقض إليه، ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء؛ ضرورة أنه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه، حتى تحتص حرمه النقض بالشك في الرابع.

ولكن لا تصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقن؛ لأنه إما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة، أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيد كل البعد؛ إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن، حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يعد ذلك من الأعلاط.^٣ وأما تقدير المضاف - بأن تقدّر متعلق اليقين أو نحو ذلك - فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية، [وهي] معودة.

و من أجل هذا استظهر المحقق الأخوند ٤ عموم الأحبار لمورد في الشك في المقتضي و الرابع؛ لأن النقض إذا كان مستنداً إلى نفس ييقن، فلا يحتاج في صحة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن ممّا له استعداد لبقاء.

١ كما قال المحقق الأصفياني «ولعل المراد به الاتصال لمقابل للانحلال مسامحة» نهاية الدراية ٣: ٥٣.

٢ فرائد الأصول ٢: ٥٧٥.

٣ كما قال المحقق البائسي في فرائد الأصول ١: ٣٧٤.

٤ نهاية الأصول: ٤٣٩.

أقول: إنَّ البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه، وتعقيب كلِّ ما قيل في هذا الشأن من أسانيدتنا، وغيرهم يخرجا عن طَوْرِ هذه الرسالة،^١ فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحقِّ في المسألة، متجسِّين الإشارةَ إلى خصوصيات الآراء، والأقوال فيها حدَّ الإمكان.

وعليه، فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

أولاً: أنَّه لا شكَّ في أنَّ النقض المنهِيَّ عنه مسدُّ إلى اليقين في لفظ الأخبار، وظاهرها أنَّ وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المفتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشكِّ الذي هو عين الوهن والزلزل، لا سيَّما مع لتعبير في بعضها^٢ بقوله ﷺ: «لا ينبغي»^٣، والتعليل في البعض الآخر^٤ بوجود اليقين لمشرِّع بعلَّيته للحكم، كما سبق بيانه في قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين من وضوئه»، ولا سيَّما مع مقابلة اليقين بالشكِّ، ولا شكَّ أنَّه ليس المراد من الشكِّ المشكوك.

و على هذا، فتتضح جلياً أنَّ حمل اليقين على إرادة المتيقَّن على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقَّن بسو المجاز في الكلمة، أو ينحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها، بل خلاف سياقها، بل مستهجن جداً، فبتأييد ما قاله المعترضين. ولذا استعبد شيخنا المحقق السائني^٥ أن يريد الشيخ الأعظم ﷺ من «المجاز» المحاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله. وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً: أنَّه من المسلَّم به عند الجميع - الذي لا شكَّ فيه أيضاً - أنَّ النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته، والرَّوَّاضُ؛ لأنَّ اليقين - حسب الفرض - منتقض فعلاً بالشكِّ، فلا يقع تحت احتيال المكلف، فلا يصحَّ النهي عنه.

١. ومن أردت الإطلاع عليه فراجع كتابه الأصول ٤٤٢ - ٤٤٥: نهاية الدراية ٣ - ٥١ - ٦٧، فوائده الأصول

٤. ٣٧٢ - ٣٧٧: نهاية الأفكار ٤ «القسم الأول»: ٧٥ - ٨٧.

٢. وهو صحيحة زرارة الثانية

٣. وهو صحيحة زرارة الأولى

٤. في فوائده الأصول ٤: ٣٧٤

و حينئذٍ، فلا معنى للهي عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشك عملاً، والبناء عليه كأنه لم يكن؛ لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات؛ لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك، بل باليأس؛ لزول موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من «الأحكام» الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة الساعية في الوقت يلاحق بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين، كأن الشك لم يكن، فكأنه قال «اعمل في حال شكك، كما كنت تعمل في حال يقينك، ولا تعني بالشك».

إذا عرفت ذلك فيبقى أن يعرف عني أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى؟ فإن ذلك لا يخلو بحسب النصور عن أحد أمور أربعة:

- ١ أن يكون المراد من «اليقين» المتيقن عني نحو المحاز في الكلمة
- ٢ أن يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن، ولكن على حذف المضاف.
- ٣ أن يكون النقض المهي عن مسنداً إلى الهي على نحو المجاز في الإسناد، ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن، والمصحيح لذلك اتحاد اليقين والميقن، أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن^١

٤. أن يكون الهي عن نفس اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن، وإجراء أحكامه؛ لأن ذلك لازم معناه باعتبار أن اليقين بالشيء مقتضي للعمل به، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشيء، أو عن حكمه؛ إذ لا يبقى حينئذٍ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه الهي عن ترك مقتضاه، أعني الهي عن ترك العمل بمتعلقة^٢

وقد عرفت في المقدمة الأولى، وفي مناقشة الشيخ* بُغْدَ إرادة الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم*، وإن كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة لوجه الأول الذي استبعد شمهنا المحقق

١ كما في نهاية الأصول ١٤٣-١٤٥.

٢ هذا الوجه يظهر من كلمات المحقق* لأصفهاني في نهاية الدراية ٣-٦٠-٦١.

النائب ^١ أن يكون مقصوده ذلك كما تقدم

أما هو - أعني شيخنا النائب ^٢ فلم يصرح بإرادة أي من الوجهين الآخرين، والأنسب - هي عبارة بعض المقررين لبحثه - بإرادة الوجه الثالث، إذ قال: «إِنَّه يَصْخُ وَرُودُ النَقْصِ عَلَى الْيَقِينِ بِعَايَةِ الْمَقْصُودِ»^٣

و على كل حال، فالوجه الرابع - أعني لاستعمال الكائني - فَرُبُّ الْوُجُوهِ وَ «وَلَا هَا»^٤ وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما أن فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياتها في إيراد النقص إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها - كما تقدم في المقدمة الأولى - أن وثاقة اليقين بما هو يقينٌ هي مقتضية بتمسك به و في الكتابة - كما هو المعروف - بيان المراد، مع إقامة الدليل عنه، فإن المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقص ليس بالشك - يكون كالدليل و المسند للمرد الحَدِّي المقصود الأصلي في البيان، و للمرد الحَدِّي هو لزوم العمل على وفي المتيقن بشأن الهي عن بعض النفس

ثالثاً بعد ما تقدم سمي أن يسأل عن المراد من انقص في الأخبار. هل المراد النقص الحقيقي، أو انقص العملي؟ المعروف أن يرد به بعض الحقيقي محالاً، فلا بد أن يراد النقص العملي، لأن نقص اليقين - كما تقدم - ليس نعت حيار المكلف، فلا يصح الهي عنه و على هذا بي الشرح الأعظم، وصاحب «الكفاية» و غيرهما^٥

ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا [أو هو] بما يلزم هذا المحدور لو كان الهي عن نقص اليقين مراداً حَدِّيّاً، أما على ما ذكرناه - من أنه على وجه الكفاية - فإنه - كما ذكرنا - يكون مراداً استعمالياً فقط ولا محذور في كون المراد الاستعمالي - في الكفاية - محالاً، أو كادماً في نفسه، بما المحدور إذا كان المراد الحَدِّي المكني عنه كذلك

١. هذا حاصل العبارة الموجودة في فوائد الأصول ٤: ٣٧٤ وإليك بعض عبارته «وبالجملة لا إشكال في أن

العناية المصححة بمرور النقص على اليقين...»

٢. كما هو مختار أستاذة المحقق الأصمعي، كما مر

٣. راجع فوائد الأصول ٢: ٥٧٤، كفاية الأصول ٤: ٤٠٤، فوائد الأصول ٤: ٣٧٤

و عليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى، مادام أن ذلك يصح بلا محذور.
 النتيجة: أنه إذا تمت هذه المقدمات صحح إسناد القبض الحقيقي إلى اليقين؛ من أجل
 وثاقته من جهة ما هو يقين، وإن كان الهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكفاية. فإننا
 نقول: إن اليقين لما كان في نفسه مبرماً و محكماً فلا يحتاج في صحة إسناد القبض إليه
 إلى فرص أن يكون متعلقه ممّا له استعداد في ذاته للبقاء، وإنما يلزم ذلك لو كان الإسناد
 اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. وأمّا كون أن المراد الجدي هو النهي عن
 ترك مقتضى اليقين - الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن - فإن ذلك مراد لتي، وليس
 فيه إسناد للنقص إلى المتيقن في مقام النقط، حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من
 المتيقن و السرّ في ذلك أن الكفاية لا يفتر فيها لفظ المكني عنه، على أن المكني عنه ليس
 هو حرمة نقض المتيقن، بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن
 لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقص مسند إلى المتيقن، لا لفظاً و لا لثماً، حتى يكون ذلك قرينة
 على أن المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء، لأجل أن يكون مبرماً يصح
 إسناد القبض إليه.

الخلاصة

و خلاصة ما توصلنا إليه هو أن الحق أن لنقص مسند إلى نفس اليقين، بلا مجاز في
 الكلمة، و لا في الإسناد، و لا على حد مضاف، ولكن الهي عنه جعل عنواناً على سبيل
 الكفاية عن لازم معناه، وهو لزوم الأحذ بالمتيقن في ثابي الحال بترتيب آثاره الشرعية
 عليه، وهذا المكني عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. و إذا كان النهي عن نقض
 اليقين من باب الكفاية فلا يستدعي ذلك أن نعرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى
 النقض؛ لأنه متحقق بدون ذلك.

و عليه، فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب في موردَي الشك في المقتضي و الرافع معاً.
 و نحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقاً في مقابل التفصيل الذي
 ذهب إليه الشيخ الأنصاري، لا نجد كثير حاجة في التعرّص للتفصيلات الأخرى في هذا

المختصر، ونحيل ذلك إلى المطولات، لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب^١ فإن فيما ذكره الغنى والكفاية.

تمريعات (٦٨)

- ١ هل يدل بناء العقلاء على حجته الاستصحاب؟ مبين وجه دلالة
- ٢ ماهي المناقشة التي ذكرها المحقق الثاني في الاستدلال ببناء العقلاء؟
- ٣ اذكر المناقشة التي ذكرها المحقق الخراساني في الاستدلال ببناء العقلاء؟ واذكر الجواب عنه.
- ٤ هل الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم تصحح للربح عن اتباع بناء العقلاء أو لا تصحح؟
- ٥ هل تصحح أدلة الجراء أو الاحتياط للربح عن اتباع بناء العقلاء أو لا تصحح؟
- ٦ هل يدل حكم العقل على حجته الاستصحاب؟ اذكر المستدئين منه، واذكر المناقشات الموحودة فيه
- ٧ هل يدل الإجماع على حجته الاستصحاب؟
- ٨ اذكر الصحيحة الأولى من زلرارة، واذكر غيرها
- ٩ مبين تقريب الاستدلال بصححة زلرارة الأولى.
- ١٠ مبين ما أفاده الشيخ الأنصاري في المناقشة في الاستدلال بصححة الأولى واذكر الجواب عنه.
- ١١ اذكر المناقشة الثانية في الاستدلال بصححة الأولى، واذكر الجواب عنها
- ١٢ اذكر الصحيحة الثانية وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب
- ١٣ اذكر الصحيحة الثالثة وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب
- ١٤ مبين ما أفاده الشيخ الأنصاري في المناقشة في الاستدلال بالصححة الثالثة، واذكر الجواب عنه
- ١٥ ماهي رواية محمد بن مسلم؟ وهل تدل على الاستصحاب؟
- ١٦ اذكر مكانة عيسى بن محمد القاسمي، وتقريب الاستدلال بها
- ١٧ ماهو إيراد المحقق الخراساني على الاستدلال بمكانة؟
- ١٨ ماهو العسوب إلى الأخباريين؟ وما هو دليلهم؟ وما الجواب عنه؟
- ١٩ من الفائت بالتفصيل بين الشك في العقلية والشك في الراجع؟
- ٢٠ ما مراد القائلين بالتفصيل من العقلية والناعية؟ وما هو دليلهم عليه؟
- ٢١ ماهي المناقشة الأولى في التفصيل بين العقلية والناعية؟ وما هو الجواب عنها؟
- ٢٢ اذكر المناقشة الثانية في التفصيل المذكور
- ٢٣ ماهو رأي المصنف في المقام؟

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصاري^١ من ذكر الأقول في المسألة و مناقشتها شرع في بيان أمور - تتعلق به - بلغت اثني عشر أمراً^٢، واشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الأصوليين، وصارت موضع عنايتهم؛ لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه؛ ولما لها من المباحث الدقيمة الأصولية، و راد فيها شيخ أساتدتنا في «الكفاية» تنبيهين، فصارت أربعة عشر تنبيهاً^٣ و نحن ذاكرون بمون الله (تعالى) أهدمها، متوخين^٤ الاختصار حدّ الإمكان، و لاقتصار على ما يسمع الطالب المبتدئ

التنبيه الأول: استصحاب الكلّي

المرص من استصحاب الكلّي هو استصحابه فيما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فرد من أفرادهِ ثم شكّ في بقاء نفس ذلك الكلّي و هذا الشكّ في بقاء الكلّي في صمّ أفرادهِ يتصوّر على أنحاء ثلاثة، عُرفت باسم «أقسام استصحاب الكلّي»:

١ أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة لشكّ في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوده.^٥

٢ أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقاً، بأن يتردّد الفرد بين ما هو باقي جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً، أي إته كان قد تيقّن على الإجمال بوجود فردٍ ما من أفراد الكلّي، فسيقن بوجود الكلّي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردّدٌ عنده بين أن يكون له عمرٌ طويلٌ فهو باقي جزماً في الزمان الثاني و بين أن

١. راجع فوائد الأصول ٢ ٦٣٨ - ٦٨٩

٢ كفاية الأصول ٢٥٩ - ٤٨٩

٣ أي قاصدين

٤. سواء كان من جهة الشكّ في المقتضى أو رافع مثله ما د عثم بوجود الإنسان في الدار لعلمه بوجود زيد - مثلاً - فيها، ثم شكّ في بقاء زيد في الدار، فيلزم منه شكّ في بقاء الإنسان الكلّي

يكون له عمرٌ قصيرٌ فهو مرتفع جزماً في الرمان الثاني، و من أجل هذا الرديد يحصل له الشك في بقاء الكلّي.

مثاله ما إذا علم على الإجمال بحروج بَلَى مرتدٍ بين أن يكون بولاً أو منياً، ثم توصاً، فإنه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلّي في ضمن هذا الفرد المرتد، فإن كان البلى بولاً فحدثه أصغرٌ قد ارتفع بالوصوء جرماً، وإن كان منياً فحدثه أكبرٌ لم يرتفع بالوصوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلّي يستصحب هنا كُنِيَ الحدث، فترتب عليه آثار كلّي الحدث، مثل حرمة مس المصحف، أمّا آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب، مثل حرمة دخول المسجد، وقراءة العزائم.

٣ أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة شك في وجود فردٍ آخرٍ مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي إن الشك في بقاء الكلّي مستند إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ، غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه إن كان الفرد الثاني قد وُجد واقعاً، فإن الكلّي باقٍ بوجوده، وإن لم يكن قد وُجد فقد انقطع وجود الكلّي بارتفاع الفرد الأول^١

أمّا القسم الأول، فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي، فيترتب عليه أثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد، فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه

و أمّا القسم الثاني فالحق فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي، وأمّا بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء، فلا يجوز له مس المصحف، أمّا بالنسبة إلى خصوصية الفرد فلا أصلَ عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة - مثلاً - لا يجب الأخذ بها، فلا يحرم قبل غسل ما يحرم على الجنب، من نحو دخول المساجد، وقراءة العزائم، كما تقدّم^٢.

و لأجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم الثاني، وحصول

١. وهذا القسم على بعوين، كما سيأتي في الصفحة ٣٠٠

٢. تقدّم قبل أسطو

أركانه لابد من ذكر ما قيل: إنه مانع من جريانه، والجواب عنه. وقد أشار الشيخ رحمته إلى الوجهين في المنع، وأجاب عنهما، وهما كمن ما يمكن أن يقال في المنع.

الأول. قال «و توهم عدم جريان الأصل في القدر لمشارك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل»^١

توضيح التوهم أن أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام إن حصل الركن الأول - وهو اليقين بالحدوث - فإن الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - غير حاصل. وجه ذلك أن الكلّي لا وجود له إلا بوجود أفراد، ومن الواضح أن وجود الكلّي في ضمن الفرد القصير مقطوع لارتفاعه في الزمان الثاني وجداناً، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر، وهو مفقود بالأصل، فيكون الكلّي مرتفعاً في الزمان الثاني، إما وجداناً، أو بالأصل تعبداً، فلا شك في بقائه

والجواب: أن هذا التوهم فيه خلط بين الكلّي وفرد، أو قتل فيه خلط بين ذات الحصة من الكلّي. أي ذات الكلّي الطبيعي - وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية، والتعین الخاص، فإن الذي هو معلوم الارتفاع إما وجداناً أو تعبداً إنما هو الحصة بما لها من التعین الخاص، وهي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لأنه كما أن كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه، فإن الحصة الموجودة به بما لها من التعین الخاص كذلك مشكوك الحدوث؛ إذ لا يقين بوجود هذه الحصة، ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موحد ثالث حسب الفرض.

و أما ذات الحصة المتعينة واقعاً، لا بما لها من التعین الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد - أي القدر المشترك بينهما - ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء؛ إذ لا علم بارتفاعها، ولا تعبد بارتفاعها، بل لأجل القطع بزوال التعین الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها؛ لاحتمال كون تعينها هو التعین الباقي، أو هو التعین الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي إلا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي - كما قدما - غير معلومة الحدوث، وإنما المعلوم [حدوثه هو] ذات الحصة، أي القدر المشترك.

والحاصل أن ما هو غير مشكوك البقاء - إما وجداناً أو تعبداً - لا يقين بحدوثه أصلاً، وهو الحصة بما لها من التعين الخاص، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً، وهو ذات الحصة، لا بما لها من التعين الخاص. وقد أشار الشيخ رحمته إلى هذا الجواب بقوله: «إنه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه»^١.

الثاني. قال الشيخ الأعظم رحمته: «توهم كون لشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصاله عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك؛ لأنه من آثاره»^٢.

و الجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله. «فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المعطوع الارتفاع، لا من لورم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللارم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني. لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين و بينهما فرق واضح»^٣.

نوضح ما أعاده من الجواب أننا نمنع أن يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلّي - مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه؛ لأن وجود الكلّي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر، إما في ضمن القصير، أو الطويل، فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد لطويل من الأول، وإلا لما وجد من الأول، بل هي الحقيقة أن الشك في بقاء الكلّي - أي في وجوده و عدمه - بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد لطويل، مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير، يعني يستند إلى الاحتمالين معاً، لا لخصوص احتمال وجود الطويل؛ إذ يحتمل بقاء وجوده الأول؛ لاحتمال حدوث الطويل، ويحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل أن احتمال وجود الكلّي و عدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير؟ لأنه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل، حتى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشك في وجود الكلّي في ثاني الحال.

فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل، حتى يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك، والأصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

و أما القسم الثالث: - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد ثانٍ، غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين.

١. أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في طرف وجود الأول.

٢. أن يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، وهو على نحوين: إما بتبدله إليه، أو بمجرد

المقارنة الاتفاقية بين الارتفاع الأول، وحدث الثاني

وفي جريان الاستصحاب في هذا القسم ثالث من الكلّي احتمالات، أو أقوال ثلاثة

أ: جريانه مطلقاً.^١

ب: عدم جريانه مطلقاً.^٢

ج: التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجري في الأول، دون الثاني مطلقاً. وهذا

التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم رحمته.^٣

و السر في الخلاف يعود إلى أن الأركان في الاستصحاب هل هي موقرة هذا، أو

غير موقرة؟ والمشكوك توقرة في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليمين

والشك.

ولا شك في أن الكلّي المتيقن بعينه هو لمشكوك بقاؤه في هذا القسم، فهو واحد نوعاً،

فيبقي أن يسأل:

أولاً. هل هذه الوحدة الوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتمدة

في الاستصحاب، أو غير كافية، بل لا بد له من وحدة خارجيه؟

ثانياً. بعد فرض عدم كفاية الوحدة الوعية، هل أن الكلّي الطبيعي له وحدة خارجيه

بوجود أفراد - بمعنى أنه يكون بوحدته الخارجيه معروضاً لتعينات أفراد المتباينة؛ بناءً

١ وهذا يظهر من المحقق الحائري في درر الفوائد ٢ ١٧٥، والمحقق الإبراهيمي في نهاية النهاية

٢ ١٩٤-١٩٥

٢ ذهب إليه المحقق الحراساني في الكفاية ٤٦٢

٣ غرر الأصيل ٢ ٦٤٠

على ما قيل من أن نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من باب نسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة، كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره^١ - أو أن الكلّي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفرادهِ بالقرص، ففي كل فرد حصّة موجودة فيه غير الحصّة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعدّدة، بل نسبتُهُ إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الأبناء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، وهذا هو المعروف عند المحققين^٢ ؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم، إمّا أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعيّة في تحقق ركن الاستصحاب، وإمّا أن يترجم بأنّ كلّي له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المعدّدة، وإلا فلا يجري الاستصحاب.

وبدا اتضح هذا التحليل الدقيق منشأ الأقوال في لمسألة يتّضح الحق فيها، وهو القول الثاني، وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً

أمّا أولاً فلاّنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعيّة في الاستصحاب؛ لأنّ معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به، ونحن لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهيّة من حيث هي، فإنّ هذا لا طيّس له،^٣ بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجيّ لعرض تربيب أحكامها العمليّة

و أمّا ثانياً فلاّنه من الواضح أيضاً أنّ الحق أنّ نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الأبناء إلى الأبناء؛ لأنّه من الضروري أنّ الكلّي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفرادهِ.

وفي مقامنا قد وُحِدت حصّة من الكلّي، وقد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً، والحصّة الأخرى منه في العرد الثاني هي من أوّل الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقّن والمشكوك.

وبهذا يفرق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي؛ لأنّه في القسم الثاني - كما سبق - ذاتُ الحصّة من الكلّي المتعيّنة واقعاً، المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يدرى أنّها الحصّة المضافة إلى العرد الطويل، أو الفرد القصير.

١ وهو الرجل الهمداني عن ما في شرح المصنوع ٩٩

٢ الأسفار ٨٠٢ وشرح المصنوع ٩٩

٣ فإنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي، ولا يترتب عليها حكم من الأحكام.

و بهذا أيضاً يتضح أنه لا وجه لتفصيل مستقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم^١؛ فإن احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود فرد الأول لا يقتضي، ولا يؤخر، ولا يصح من الوحده الخارجته للمتيقن والمشكوك، إلا به فيما يسأله من يذهب إلى أن نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، وحاشا لشيخ^٢ أن يرى هذا الرأي. ولا شك أن الحصّة الموحودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث وأما المتيقن حدوثه فهو حصّة أخرى، وهي في عين الحال متيقّنة الارتفاع و يكون وراء هذا القسم وزان استصحاب الفرد المرّدّد الآتي ذكره.

تنبيه^٣ وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق المشكوك حدوثه مع الفرد السابق كالمستمرّ لو احدث، مثل مالو علم السواد الشديد في محلّ و شك في ارتفاعه أصلاً، أو تبدّله بسواد أضعف، فإنه في مثله حكّم الجميع بحريان الاستصحاب، ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشكّ ثم شك في زوال صفة كثرة الشكّ عنه أصلاً، أو تبدّلها إلى مرتبة من الشكّ دوى الأولى

قال الشيخ الأعظم^٤ في تعليل حريان الاستصحاب في هذا الباب «فالعبارة في حريان الاستصحاب عدّ الموحود السابق مستمرّاً إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق»^٥ يعني أن لعبارة في اتحاد المتيقن، والمشكوك هو الاتحاد عرفاً، وبحسب النظر المسامحي، وإن كانا بحسب الدقّة العمليّة متغايرين، كما في المقام.

التنبيه الثاني: المشبهة العباثية أو استصحاب الفرد المرّدّد

يقول أن السّد الحليل السيّد إسماعيل انصاري^٦ رار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند^٧، فأتار في أوساطها العلميّة مسألة تناقلوها، وصارت عندهم موضعاً للردّ و البذل، واشتهرت بالمشبهة العباثية^٨

١. فرائد الأصول ٢، ٥٤١.

٢. هذا ما نقله المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٤، القسم الأول، ١٣٠، والسيّد الحكيم في حقائق الأصول ٢.

و حاصلها أنه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة، ولم يعلم أنه الطرف الأعلى، أو الأسفل، ثم ظهر أحد الطرفين - و ليكن الأسفل مثلاً -، فإن تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع، فيبهي أن يجري استصحابها، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلاً - الملاقي لطرفي العباءة معاً. مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة؛ لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع - كما تقدم في محله - و هنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهة و هو الطرف الأعلى.

و أمّا الطرف الأسفل - و إن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرص - بتطهيره يقيناً، فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

و التكتة في الشبهة أن هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني، و لا شك في أن مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، فكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلّي من القسم الثاني. و قد استقرّ الجواب عند المحققين^١ عن هذه الشبهة على أن هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي، بل هو من نوع آخر يسمونه «استصحاب الفرد المرّد». و قد اتفقوا على عدم صحة جريانه، عدا ما نقل عن بعض لأجلة^٢ في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم^٣؛ إذ قال بما محضه: «أن تردّده بحسب علمنا لا يصحّ بيقين وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر العذر المشترك أنثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأوّل الذي حكّم الشيخ^٤ فيه باستصحاب كلّ من الكلّي و فرد^٥».

أقول: و يجب أن يعلم - قبل كلّ شيء - لصابط لكون المورد من باب استصحاب الكلّي [من] القسم الثاني، أو من باب استصحاب الفرد المرّد، فإن هدم التفرقة بين

١ و منهم، المحقق النائيني في فوائد الأصول ٤: ٤٢١-٤٢٢.

٢ و هو المحقق السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي.

٣ حاشية المكاسب (لليردي) ٧٣.

الموردن هو الموجب للاشتباه، ونحكم بك الشبهة إذن ما الصابط لهما؟
 إن الصابط في ذلك أن الأثر المراد ترتيبه، إما أن يكون أثراً للكلّي، أي أثراً لذات
 الحصة من الكلّي، لا بما لها من التعيّن الحاصّ والخصوصيّة المفردة، أو أثراً للفرد، أي أثراً
 للحصة بما لها من التعيّن الحاصّ والخصوصيّة المفردة

فإن كان الأوّل فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك، أي ذات الحصة الموجودة، إما في
 ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه هو الحادث، أو الفرد المقطوع السواء على
 تقدير أنّه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلّي [من] القسم الثاني، وقد
 تقدّم أننا لا نعني من استصحاب الكلّي نفس لماهية الكلّيّة، بل استصحاب وجودها.

وإن كان الثاني فلا يكفي استصحاب القدر المشترك، وإما الذي يسمع استصحاب الفرد
 بما له من الخصوصية المفردة، المفروض فيه أنّه مردّد بين الفرد المقطوع الارتفاع على
 تقدير أنّه الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه الحادث، ويكون ذلك من باب
 استصحاب الفرد المردّد

إذا عرفت هذا الصابط بالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لأنّ
 الموضوع للنجاسة المستصححة ليس أصل البقاء، أو الطرّف الكلّي منها، بل نجاسة الطرف
 الحاصّ بما هو طرف خاصّ، إما لأعلى أو لأسفل

و بعد هذا يبقى أن نسأل، لماذا لا يصحّ جريان استصحاب الفرد المردّد؟ نقول: لقد
 احتلّفت تعبيرات الأسانيد في وجهه، فقد قيل: «لأنّه لا يتوقّر فيه الركن الثاني، وهو الشكّ
 في البقاء»^١، وقيل: «بل لا يتوقّر الركن الأوّل، وهو اليقين بالحدوث، فضلاً عن الركن
 الثاني»^٢.

أمّا الوجه الأوّل فببانه أن الفرد بما له من الخصوصية مردّد - حسب الفرض - بين
 ما هو مقطوع البقاء، وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شكّ في بقاء الفرد الواقعي الذي كان
 معلوم الحدوث؛ لأنّه إمّا مقطوع البقاء، أو مقطوع الارتفاع.

١. هذا ما قال به المحقّق النائيني في فوائد الأصول ٤: ١٢٦-١٢٧

٢. وهذا ما احتاره أستاذ المحقّق الأصهبائي في نهاية الصراية ٣: ١٦٤-١٦٦

و أمّا الوجه الثاني - وهو الأصح - فبيان أن اليقين بالحدوث إن أُريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة - لأنها مجهولة بحسب الفرض - فاليقين موجود، ولكن المتيقن حينئذ هو الكلّي الذي يصلح للتطبيق على كل من الفردين، وإن أُريد به اليقين بحدوث الفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلاً؛ لأن المفروض أن الخصوصية المفردة مجهولة، ومرددة بين خصوصيتين، فكيف نكون متيقّنين في عين الحال؟! إذ المردّد بما هو مردّد لا معنى لأن يكون معلوماً متعيّناً، هذا خلف محال، وإما المعلوم هو القدر المشترك، وفي الحقيقة أن كل علم إجمالي مؤلّف من علم وجهل، ومتعلّق العلم هو القدر المشترك، ومتعلّق الجهل خصوصياته، وإلا فلا معنى للإجمال في العلم، وهو عين اليقين والانكشاف، وإما سمي «العلم الإجمالي» لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فإن ما هو متيقّن - وهو الكلّي - لا فائدة في استصحابه لفرض ترتّب أثر الفرد بخصوصه، وماله الأثر المراد ترتّبه عليه - وهو الفرد - بخصوصيته - غير متيقّن، بل هو مجهول مردّد بين خصوصيتين، فلا يتحقّق في استصحاب الفرد المردّد ركن اليقين بالحالة السابقة، لأن الفرد المردّد متيقّن، ولكن لا شك في بقائه.

والوجه الأصح هو الثاني، كما ذكرنا، و أمّا الوجه الأول - وهو أنه لا شك في بقاء المتيقّن - فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق،^١ فإن كونه مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلاً في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه؛ لأن المفروض أن القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين، بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك. وعلى كلّ حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردّد، ولا معنى لأن يقال - كما سبق من بعض الأجلة^٢ - «إن تردّدَه بحسب علمنا لا يضرّ يمين وجوده سابقاً»؛ فإنّه كيف يكون تردّدَه بحسب علمنا لا يضرّ باليقين؟ وهل اليقين لا العلم؟ إلا إذا أراد من اليقين

١. وهو المحقّق النائي، كما مرّ.

٢. وهو المحقّق السيّد الطباطبائي اليردي، كما مرّ.

- بوجوده سابقاً - اليقين بالقدر المشترك، والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء، والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركبا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك، لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه، وما يراد استصحابه غير متيقن، على ما سبق بيانه.

﴿ تمرينات (٦٩) ﴾

١. ماهي أقسام استصحاب الكلي؟ ايت لكل قسم مثلاً؟
٢. هل يجري الاستصحاب في القسم الأول؟
٣. هل يجري الاستصحاب في القسم الثاني؟
٤. اذكر الوجهين المذكورين في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني، واذكر الجواب عنهما.
٥. ماهي الأقوال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث؟ وما هو منشأ الأقوال؟
٦. اذكر القول الرابع عند المصنف في القسم الثالث
٧. ماهي الشبهة العينية؟
٨. ماالجواب عن الشبهة العينية؟
٩. لماذا لا يصحح هـ بان استصحاب الفرد المعزى؟

الفهارس العامة





١- فهرس الآيات الكريمة

«الفاتحة»

﴿إِنَّا نَعْبُدُكَ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ١٢٢/٥

«البقرة»

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ٢٧/٢٧٥

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَهُدًى مِّنْ

بِقَدَمِهَا يُبَيِّنُهَا لِنَاسٍ مِّنَ الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ

اللَّهُ﴾ ٢٣٧/١٥٩

﴿وَمَن أَسْرَأَ الصَّيِّمَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ ١٣٧/١٨٧

﴿حَتَّى يَبْيُتِّخَ لَكُمْ الْحَبْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْحَبْطِ الْأَسْوَدِ﴾

٢٢٩/١٨٧

﴿فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مَن مِّثْلِهِ﴾ ٧٩/٢٣

﴿فَانسَبِقُوا الْغُرَابِ﴾ ٩٥/١٢٨

﴿فَقَسِّرُوا مَنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ١٢٠/٢٢٩

﴿مَا تَسْمَعُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسْهَانَا بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾

٢١١/١٠٦

﴿وَأَقْبَحُوا الصَّلَاةَ﴾ ١٠٥، ١١٠، ٨٣، ٢٣

﴿وَالزَّالِدَاتُ يُرْجَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَتَّىٰ كُنَّ يَلْبُسْنَ﴾

١٢٩/٢٣٣

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾

٣٩٨، ٢٥٢/١٨٥

﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَرْجَعْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

وَيُحْرَكْنَ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ ١٧٢/٢٨٨

«آل عمران»

﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ صُفْحَةٍ مِّنْ ذِكْرِكُمْ﴾ ٩٥/١٣٣

﴿وَمَا نَعْتَدُ إِلَّا وَشُونَ﴾ ١٢٠/١٢٢

﴿إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ ٢٢١/٣١

«النساء»

﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَشَبَّهُوا﴾ ٢٣٠/٩٢

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا

تَمْشُوا﴾ ٣٩٦/١٠١

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾

٢٢١، ٢٢٥/٥٩

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾

١٩/٣

﴿عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أَلَّا يَأْتِيَكُمُ﴾ ٢١٢/٢٣

﴿فَأَقِمْ الصَّلَاةَ﴾ ٧٩/١٠٣

﴿فَلَمَّا نَبَذُوا مَاءً فَنَبَثُوا ضَعِيفًا طَبِيعًا﴾ ٢٥٢/٢٣

﴿وَرَبَّائِكُمُ الثَّلَاثُ فِي حُجُورِكُمْ﴾ ١٣٤/٢٣

﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدًى

يُضِلَّ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُضْلِغْهُ

جَهَنَّمَ وَنَارُهُ تَصِيرُ﴾ ٢٥٢/١١٥

﴿فَبُهِتَ الَّذِينَ الَّذِينَ هَانُوا عِزَّنَا عَلَيْهِمْ طَبِيعَاتٍ أُجِّلَتْ

لَهُنَّ﴾ ٥٢٦/١٦٠

«المائدة»

﴿أُجِّلَتْ لَكُمْ بَهِيَّةُ الْإِتْقَامِ﴾ ٢١٢/١

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ١٧٦، ٧٩/١

﴿فَاعْبَسُوا وَجُوهَكُمْ﴾ ١٠٥/٦

﴿فَجَرَاءُ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ ٥٢٩/٩٥

﴿فَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ ١٩٧/٢

﴿وَإِذَا خَلْتُمْ فَاطْطَافُوا﴾ ٨٢/٢

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ١٢٣/٢٨

٢٠٨ ١٢٣

﴿وَاسْتَسْأَلُوا بِرُءُوسِهِمْ﴾ ٥-٢/٦

﴿وَعَذَابُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَأَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ ثُعْرَةٌ

وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ ٢٠٧/٩

«الأنعام»

﴿أَنَّهُمْ حَرَمْتَ ظُهُورَهُمَا﴾ ٢١٢/١٣٨

﴿إِنْ يَشِيعِرَنَّ إِلَّا الظُّلُّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُضُونَ﴾

٣٧٨، ٣٧٦/١١٦

«النوبة»

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا

﴿فَسَوْفَ يَكُونُ لَهُمْ لَعْنُهُمْ يُخَذَّرُونَ﴾

٢٢٣ ٢٢٢/١٢٢

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ ذُنُّ﴾

٢٢٨/٦١

«يوسى»

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ٣٦٩، ٣٧٦/٣٦

٥٢٧

﴿قُلْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ كَبِيرٍ﴾ ٣٧٦/٥٩

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾

٢٠٩/٣٧

«يوسف»

﴿وَاسْتَلِ الْقَوْتَةَ﴾ ١٢٦/٨٢

«الرعد»

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ ١٢٠/٧

﴿يَسْمَعُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُنْصِتُ...﴾ ٢١٣/٢٩

﴿لَقَدْ كَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ ٥٢٨

«النحل»

﴿وَإِذَا بَدَأْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ ٢١٤، ٢١١/١٠١

﴿فَلْيَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٢٣٨/٢٣

﴿وَأَنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ﴾ ٥٢٨

﴿يَتَذَكَّرُ بِالْقَوْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ ٥٢٩/٩٠

«الاسراء»

﴿فَلَا تَقُلْ ثَمَرُهَا﴾ ٥٣٨، ١٢٢/٢٣

«المؤمنون»

﴿فَأَمَّا يُقُولُونَ بِهِ جَنَّةٌ بَلَىٰ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ ١٤٢/٧٠

«التور»

﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الشُّصَابَ ثُمَّ يَأْتُوا بِآرْسَافٍ

شَهَادَةٍ مَخْلُوعَةٍ ثُمَّ يَأْتُونَ بِآرْسَافٍ مَخْلُوعَةٍ

شَهَادَةٍ أُخْرَىٰ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ١٧٣/٥-٢

﴿وَلَا تُكْرِهُوا أَفْيَافَكُمْ عَلَى الْبِعَاضِ بِأَرْذَلِ عُقُوبَةٍ﴾

١٢٤/٢٣

«الفرقان»

﴿النَّعْصُ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾ ٢١٢/٦٨

«الأحزاب»

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ

يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ ٢٢٣، ٢٢٠/٢١

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ ٢٢٢/٦

«يس»

﴿عَالٍ مِنَ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَهِيَ زَمِيمٌ﴾ ٥٢٨/٧٩-٧٨

﴿أَنْشَأَ أَوَّلَ مَرْوَةٍ﴾ ٥٢٨/٧٩-٧٨

«فصلت»

﴿وَعَمَلُوا مَا يَشْتُمُونَ﴾ ٧٩/٤٠

﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ اللَّهُ الْحَقُّ﴾ ٤٢٩/٥٢

«الأحطاف»

﴿وَحَنَلُهُ وَفَصَالُهُ فَلَا تُؤْنِ شَهْرًا﴾ ١٤٩/١٥

«الفتح»

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾

٢٠٧/٢٩

«الحجرات»

﴿وَمَنْ جَاءَكُمْ فَايِقُوا فَيُخْبِتُوا أَنْ تُخْبِتُوا فَمَا يَخْبِتُوا

فَتُضْحِكُوا عَلَى مَا مَقَلْتُمْ مَادِمِينَ﴾ ١٧٦/٦، ٢٢٩.

٥٩، ٤٣

«الجمعة»

﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ

اللَّهِ وَذَكُّوا اللَّهَ.﴾ ٣٥٨/٩

«الحشر»

﴿فَعْتَبَرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ ٥٢٨/٢

﴿وَمَا آتَيْتُكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ﴾ ٢٢١/٧

«النجم»

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ١٧٦/٢٨، ٢٢٩.

٥٢٧

«الزلزلة»

﴿مَنْ يَغْلُ مَغْلًا مُثْقَلًا دَرَّةً خَيْرًا يَرَى﴾ ٥٢٨/٧

«الكوثر»

﴿وَبِأَنَّا آغْطِيَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ٥٠٥/١

﴿وَأَنَّ شَارِبًا هُوَ الْآبَرُ﴾ ٥٠٦/٣

٢- فهرس الأحاديث

«أ»	«ت»
اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَفْسُ، فَإِنَّا نَعْبُدُ... ٥٢٠	تعبد الصلاة وتفسد... ٦٣٠
(إِذَا لَرَدْتَ حَدِيثَكَ فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ ٤٣٩	«ث»
إِذَا رَأَيْتَ الشَّمْسَ فَقَدْ وَجِبَ الطَّهُّورُ وَ	نهر العذرة تحت ٥٦٧
الصلاة ٣٠١	«ج وخ»
إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُنْتُمْ... ٥٧١	الحكم ما حكم به أعدلهما وافتقهما و... ٥٨١
إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجُهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ... ٥٧٥	خمس يوم اشتهر بين أصحابك ودع الشهاد
إِذَا فَرَجْتَهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلْهُ ٥٧٥	الامر ٥١٠
إِذَا فَتَحْتَ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَدَعْ الْآخَرَ ٥٧٣	«ز»
أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ عَامٍ... ٦١٦	رفع عن امتي به... ٢٥٢
أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ... ٥٣٠	رفع عن امتي ما لا يعلمون... ١٤٦
أَكْتُبْ وَبُثْ عِلْمَكَ فِي بَيْتِكَ... ٤٤٠	«ح»
إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا ٢٧٣	عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ ٤١٨
إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعَقُولِ ٢٢٥، ٢٤٧، ٤٨٣	على اليد ما أخذت حتى تؤدى ١٦٣
إِنَّ التُّرَابَ يَكْفِيكَ عَشْرَ سِنِينَ ٢٥٤	«ف»
إِنَّ أَلْسِنَةَ إِذَا قُبِضَتْ شَجِقَ الدِّينَ ٥١٩	فإذا لم تعلم فموسخ عليك بأيها أخذت ٥٧١
إِنْ كَانَتْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ الْقَصْرِ... ٣٩٦	فذلك الذي يسمع الأخذ بهما جميعاً... ٥٧٤
إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتِينَ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ... ٤٨٢	في ذلك حديثان. أما أحدهما... ٥٧٣
أَقْصِ مَا فَاتَكَ كَمَا فَاتَكَ ٢٧٨	في القم السائمة زكاة ١٣٣
أَبْلَغُ الرُّطْبِ إِذَا بَيَسَ... ٥٣١	«ك»
«ب»	كل شيء لك جلال حتى تعرف أنه حرام
بِأَيِّهَا أُخِذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ ٥٧٤	بمنه ١٣٧، ١٣٩
بِمَاذَا تَقْصِي إِذَا لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ... ٥٣٠	كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه نجس ١٣٨، ٢٦١

- كل ماء طاهر إلا ما تغير ١٦١
«ل»
لا بأس ببيع العذرة ٥٦٧
لا يبيع إلا في ملك ٢٠٩
لا تأكل، إن علينا كان يقول... ١٢٧
لا تجتمع أمي على الخطأ ٤٥٥
لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى... ٥٧٥
لا تقضين ولا تصلين إلا بما تعلم... ٥٣٠
لا جماعة في نافلة ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩
لا خرج في الدين ٢١٢
لا رضاع بعد طعام ٢١٠
لا رهانية في الاسلام ٢١١
لا سيف إلا ذو الغبار ولا حتى إلا علي ١٤٠
لا شك لكثير الشك ٥٥٥
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ٢٠٩
لا صلاة إلا بطهر ٢٧٨، ٢١٠، ٢٠٩، ١٤٦
لا صلاة لحاف ٢١٠
لا صلاة لمن جاره المسجد... ٢٠٩، ١٤٦
لا صرر ولا صرار في الاسلام ٢١٢، ١٤٦
لا غش في الاسلام ٢١١
لا غيبة لفاسق ٢١٠، ٢٠٩
لا، لأنك غرتك إياه ٦٣٦
لو كان الدين بالرأى لكان المسيح... ٥٣٥
«م»
ماء البحر واسع لا يعضده شيء... ٥٣٧
مروهم بالصلاة وهم أباء سبع ١٠٠
موشع عليك بأية عملت ٥٧٢
مطل العني ظلم ١٣٦
من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟... ٥٠٤
من حفظ على أمي أربعين حديثاً... ٤٤٠
من فسر القرآن برأيه فليتيروا... ٥٠٥
«و»
وأما الحوادث الواقعة فارجعوا... ٤٤٠
وجالتم تجدوه في شيء من هذه الوجوه... ٥٧٤
«ي»
يا زبارة قد تمام العين ولا ينام... ٦٢٣
يؤجته حتى يلقى من يحبره فهو لي... ٥٧٣
يركع بركعتين وأربع مجندات... ٦٢٩
يكفيك عشر مسين ٢٥٢

٣- فهرس الأعلام

٦٢٣، ٦٣٦ - ٦٤٣، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٤، ٦٥٥	«أ»	أبان بن تغلب ٥٣٩
«ب»	أبي إدريس ١٢٦، ١٢٧، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٧٥	أبي أبي عمير ٤٤٦
الباقري (أبي جعفر) ٥١٠، ٦٢٣، ٦٢٩، ٦٣٥	أبي بريح ٥٣٧	أبي حرم ٥٢٠، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣١
البحراني (الشيخ يوسف) ٤٧٧	أبي حنيفة ٥٨١، ٥١١	أبي رهرة ٤٢٧
البهائي ٦٢٠	أبي سين (الشيخ الرئيس) ٢٣٤، ٢٤٠، ٣٥٥	أبي عباس ٥٣٤
«ت»	أبي مسعود ٥٣٤	أبو بصير ١٢٧
التمتري (الشيخ اسدالله) ٤٦١	أبي بكر ٤٥٤، ٤٥٧، ٥٣٣	أبو حجة ٥١٩، ٥٢٠
«ج»	الأصمعياني (الشيخ محمد تقي) ٢٦٠، ٤٧٦	الأصمعياني (الشيخ محمد حسين) ٢٨٧، ٢٩٨، ٤٤٩
العارث بن عمرو ٥٣٠	الأنصاري (الشيخ الأعظم) ١٦٥، ١٦٧، ٢٨١	٢٨٥، ٢٩٨، ٣٤٥ - ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩٣
العارث بن المحيرة ٥٧١، ٥٧٨	٤٠١، ٤٢٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣	٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٩، ٤٦٦، ٤٧١، ٤٩٧، ٤٩٨
الحسن بن الجهم ٥٧١، ٥٨٥، ٥٨٦	٥١٦، ٥١٧، ٥٥٣، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٩١، ٥٩٢	٥٩٣، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦١٣، ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢١
الحسين (الإمام) ٢٧٣، ٣١٥	٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٣٠، ٦٣٢	
الحلي (المحقق) ٤٦٠، ٤٧٥، ٦٢٠، ٦٣٧		
الحلي (العلامة) (صاحب المبادئ) ٤٠١، ٤٢٠		
٤٢١، ٤٢٤، ٤٤١، ٤٦٥، ٥٣٥، ٥٤١، ٦٢٠		
الحكيم (السيد محمد تقي) ٥٤١		
«خ»		
خالد بن وليد ٥٢٠		
الحراساني (المحقق الحراساني)، (الأخوند)		
(صاحب الكفاية) ٣٠، ١١٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧		
١٩٨، ١٩٩، ٢٦٢، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٥٣، ٣٩٨		
٤٩٧، ٤٩٨، ٥٤٤، ٥٧٩، ٥٨٧، ٥٩١، ٦١٩		

صاحب المعالم ٢٩٨، ٣٨٨، ٣٨٧	٦٥٦، ٦٤٤، ٦٣٩، ٦٣٧، ٦٣٥
صاحب الفصول ١٠٣، ٢٢٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٣٦٧	الحرفاسارى (شارح الدروس) ٦١٣، ٦١٤، ٦٢٠
٤٧٩، ٣٩٣، ٣٦٨	٦٣٧، ٦٢٧
صاحب الرسائل ٤٣٨	«د»
الصديق <small>رحمته</small> (الامام) (ابو عبدالله) ٢٤٧، ١٢٧	داود بن علي بن حلف ٥١٩
٥٢٠، ٥٣٩، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٨٠	«ر»
٦٣٣، ٦٢٩	الرفومدي (القطب) ٥٨٦
الصدر (السيد اسماعيل) ٦٥٤	الرصا <small>رحمته</small> (الامام) (ابو الحسن) ٥٧٢، ٥٧١
الصدوق ٥٧٤	الرصي (نجم الأنعم) ٣٠
«ط»	«ر»
الطوسي (شيخ الطائفة) ١٠١، ٤٢٦، ٤٤١، ٤٤٢	رزاره ٣٠، ٤٣٩، ٥٠٤، ٥١٠، ٥٧٣، ٥٧٦، ٦٢٣
١٤٤، ٤٤٥، ٤٦٢، ٤٦٦، ٤٧٤، ٦٢٢	٦٢٧
الطوسي (نصير الدين) ٢٣٥، ٣٧	الرمعشوري ١٩٠
الطباطبائي (العلامة) ٦٢٣	ريد بن ثابت ٥٢٣
الطوسي ٤٤٢، ٤٢٧	«س»
«ع»	سعد بن عبادة ٤٥٧
عبد الصمد ٦٢٠	سلطان العلماء ١٩٣، ١٨٦
عبد الله بن سنان ٦٣٦	سماعة ٥٧٨، ٥٧٦، ٥٧٥، ٥٧٣
عبد الله بن محمد ٥٧٨	السيد رضى الدين بن طاوس ٤٤١
عشمان ٥٢٣	السيد المرتضى ٤٦، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٤٢، ٤٤٣
العصدي ٦١٩	٤٤٤، ٤٤٥، ٤٦٠
عقيل ٢٠٧	السيرواري (المحقق) ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٢، ٦٤٠
علي <small>رحمته</small> (امير المؤمنين) ٣٣، ٥٥، ١٢٧، ٤١٨	٦٤٢
١٥٧، ٥٣٥، ٦٣٢	«ش»
علي بن محمد القاساني ٦٤٧، ٦٣٤	الشافعي ٤٥٤
عمر بن حفظة ٥٧٥	الشهيد الأول ٤٧٥
عمر بن خطاب ٥٢٤، ٥٣٣، ٥٣١، ٥٢٠	الشيرواري (السيد الميرزا) ٣١٦
عبد العزيز بن المهدي ٤٣٩	«ص»
«غ»	صاحب الدخيرة ٦٢٠
الغزالي ٤٥٤، ٤٥٥، ٥٤١	صاحب الجواهر ٣١٦، ٣١٢

«ف»

فاطمة بنت عيسى ٥٠٦

الفصل بن شاذان ٣٢٠

«ق»

القاضي ابن براج ٤٢٧

القي (المحقق) (صاحب القوانين) ٤٧٦، ٣٦٧

٥٠

القرشي ٢٢٨

«ك»

الكاظمي (السيد محسن) ٤٧٦، ٤٤٩، ٤٤٨

الكرامكي ٤٧٤

الكتبي ٤٤٦

الكتبي ٣١٩، ٣٠٩

الكتبي (صاحب الكافي) ٥٧١، ٥٧٦، ٥٨٠

٥٩١، ٥٨٦، ٥٨٣

«م»

مالك ٤٥٨

مالك بن نويرة ٥٢٠

محمد تقي حكيم ٥٤١

المجسلي ٤٤١

المحقق الثاني ٣١٢، ٣١٣، ٣١٦، ٣١٩

المحقق الثاني ١٦٦، ٢٠٠، ٢٦١، ٢٩٨

٣١٣، ٣١٦، ٣٢٩، ٣٦٠، ٣٩٤، ٤٣٦، ٤٤٨

٤٤٩، ٥٠٦، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٩، ٦٠١، ٦١٧

٦٤٤، ٦٤٧

معاذ ٥٣٠

المغيرة بن شعبة ٥٣٠

المفيد (الشيخ) ٤٧٤

«ن»

النجاشي ٤٤٦

النزلي (الفاضل) ٥٨٦

«و.ي»

الوحيد البهبهاني ٥٨٧

يوشن بن عبدالرحمن ٤٣٩

٤- فهرس الكتب الواردة

التصور ٤٢١	الاحتجاج ٥٨٦
الكافي ٥٣٩، ٥١٣	الإحكام (ابن حزم) ٥٣٢
كفاية الأصول (الكفاية) ١١٣، ١٨٨، ١٩٨، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٥٠، ٤٧٥، ٤٨٥، ٦٢٠، ٦٥١	أساس اللغة ٤٩٠
مجمع البيان ٤٤٢	شرح الإشارات ٢٢٥
المعصر ٤٧٦	تجريد الاعتقاد ٢٢٨
منحى أبطال القياس ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣	حواهر الكلام ٥٥٣
المدخل لنقد المقارن ٥٤٠	جامع السعادات ٢٣٤
المستقصى ٥٣٣	حاشية شرح الدروس ٦١٣
معارض الأصول ٦١٤	الحدائق ٤٧٧، ٥٨١
معالم الأصول ١٨٦	الدكرى ٤٧٥
المعبر ٤٦١، ٤٧٣، ٤٧٥	السرائر ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣
المنطق ٣٧، ٣٨، ٢٣٥، ٢٣٩، ٤٢٥، ٥٢٣	شرح الدروس ٦٢٠
النهاية ٤٠١، ٤٤١	شرح الوافية ٦١٣، ٦١٤
وسائل الشيعة ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١	عوالي اللآلى ٥٦٠، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٨١
	عيون أخبار الرضا <small>عليه السلام</small> ٥٧٤
	لوائد الأصول (الرسائل) ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٥١
	٤٦٨، ٥٩٢

٥- مصادر التحقيق

«ألف»

- ١ «أجود التقريرات» السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر، قم، ١٤١٣هـ.
- ٢ «الاحتجاج»، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، مطبسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٣ «الأحكام في أصول الأحكام»، سيف الدين علي بن أبي علي الأمدى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- ٤ «الأحكام في أصول الأحكام» ابن حزم علي بن أحمد، دار الحديث، القاهرة.
- ٥ «حقائق الحق»، الشهيد القاسمي بورقة بن السيد الشريف محسن الشوشري - مع تعليقات أيده الله المرعشي - مكتبة آية الله المرعشي، قم.
- ٦ «الأدب المفرد»، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السبعة ١٣٧٥هـ.
- ٧ «الأربعين في أصول الدين»، عمر الدين محمد بن عمرو محسن الراري، جامعة طهران، ١٣٢٦ش.
- ٨ «إرشاد المحقق»، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفه، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ٩ «أسد العامة في معرفة الصحابة»، ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ١ «الاستبصار»، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار مكتب الإسلامية، طهران.
- ١١ «الأصول المائة للفقهاء المقارن»، محمد تقى الحكيم، دار الأندلس ١٩٧٩م.
- ١٢ «أصول الفقه»، الشيخ محمد الخصري بك، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ١٣ «الأصول من الكافي»، أبو جعفر محمد بن يعقوب سحاق نكليسي الراري، دار صعب، بيروت، ١٤٠١هـ.
- ١٤ «أعلام الموقعين»، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية) دار الجيل، بيروت.
- ١٥ «أقرب الموارد»، سعيد الحوري الشرتوني الباني مكتبة آية الله المرعشي.
- ١٦ «أوتق الوسائل في شرح الرسائل»، المير موسى تبريزي، المطبعة الحيدرية دار المعارف الإسلامية طهران.
- ١٧ «إيضاح الفوائد في شرح القواعد»، هجر المحققين محمد بن الحسن الحلبي المطبعة العلمية، قم، ١٣٧٨هـ.

«ب»

- ١٨ «بحار الأنوار»، العلامة محمد باقر بن محمد تقى المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٩ «بحر الفوائد في شرح المرائد»، الميرزا محمد حسن الأشتباني، الطبعة الحجرية، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٢هـ.

٢٠ «بحوث في علم الأصول» - قرارات درس السيد محمد باقر الصدر - السيد محمود الهاشمي، المجمع العلمي لشهد الصدر، ١٤٠٥هـ.

٢١ «بدائع الأفكار»، الشيخ حميد الله الرشتي، مؤسسة آل البيت، الطبعة الحجرية، قم.

٢٢ «بدائع الأفكار»، - قرارات بحث المحقق العراقي - شيخ هاشم الاملي

«ت»

٢٣ «تاج العروس»، محمد مرتضى الزبيدي، مكتبة الحياة، بيروت.

٢٤ «التبيان في تفسير القرآن»، شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٥ «تبين الحقائق»، فخر الدين عثمان بن علي انزلي، بصفي، دار المعرفة، بيروت.

٢٦ «البحر في أصول الفقه»، ابراهيم بن علي بن يوسف التبرازي، دار المكر

٢٧ «التذكرة بأصول الفقه»، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

٢٨ «تفسير الأصول»، الشيخ علي بن فتح الله البهاودي، الطبعة الحجرية، ١٣٢٠هـ.

٢٩ «تفسير البضاوي»، البضاوي، أبو سعيد عبد الله ابن عمر بن محمد التبرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣ «تفسير كثر الله فاني»، الميرزا محمد المشهدي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

٣١ «تفسير الكتاب»، محمود بن عمر الرعشي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٢ «قرارات المحقق الشيرازي»، الشيخ علي الزوهرري، مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٠٩هـ.

٣٣ «تنقيح الأصول» - قرارات بحث الإمام الحسين - حسين النجاشي، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٨هـ.

٣٤ «المنقح الرائع»، جمال الدين قنادر بن عبد الله السوري، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٢هـ.

٣٥ «التوحيد»، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

٣٦ «تهذيب الأصول» - قرارات بحث الإمام الخميني - الشيخ جعفر السبحاني مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٣٦٢ش.

٣٧ «تهذيب الأحكام» أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي طوسي، مكتبة الصدوق، ١٤١٧هـ.

«ج»

٣٨ «جامع أحاديث الشيعة»، ألف تحت إشراف آية الله عظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ.

٣٩ «جامع السماعات»، الشيخ محمد مهدي الرافعي، مؤسسة لاعلمي بيروت.

٤٠ «جامع المقاصد في شرح القواعد»، المحقق الثاني عبي بن الحسن بن عبد العالي الكركي، مؤسسة آل البيت

لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢١ «الجوامع الفقهية»، جماعة من الأركان، قم، مكتبة ية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.

٢٢ «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام»، الشيخ محمد حسن الحلبي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ ش.

٢٣ «الجواهر النضيد»، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، مكتبة بيدار، ١٣٧١ ش.

«ح»

٢٤ «حاشية الرسائل»، الشيخ آقا رضا الهمداني، الطبعة الحجرية.

٢٥ «حاشية المكاسب»، الشيخ محمد حسين لأصمدي، دار الدخائر، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢٦ «حاشية ملاحيد الله»، المولى عبدالله بن الحسين البردي، مكتبة السيد والفور آبادي، قم، ١٣٩٣ ش.

٢٧ «الحاشية على الهيات شرح الجديد التجريد»، المولى المحقق حمد الأردبيدي، مكتب الاعلام الاسلامي، قم،

١٤١٩ هـ.

٢٨ «الحداثي الناصرية في أحكام المعرة القاهرة»، شيخ يوسف بن أحمد البهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٢٩ «حقائق الأصول»، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مطبعة المنيرة، الحنف، ١٣٧٢ هـ.

٥٠ «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة»، صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم التهراني، مكتبة المصطفوي، قم.

٥١ «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء»، أبو جرم أحمد بن عبدالله لأصمدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

«خ»

٥٢ «المعصال»، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، دار المعارف، بيروت، ١٣٨٩ هـ.

«د»

٥٣ «درر القوائد»، الشيخ عبدالكريم الحائري، جديخانه مهر، قم.

٥٤ «الدرر النجفية»، الشيخ يوسف بن أحمد البهراني، مؤسسة آل البيت، الطبعة الحجرية.

٥٥ «دروس في علم الأصول»، السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨ هـ.

٥٦ «دهائم الإسلام»، أبو حنيفة العناني محمد بن منصور بن أحمد بن حسين التميمي المغربي، دار المعارف،

١٣٨٣ هـ.

٥٧ «الدعوة إلى أصول الشريعة»، السيد المرتضى عنه الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، مطبعة جامعة

طهران، ١٣٤٣ ش.

«ذ»

٥٨ «ذخيرة المعاد»، ملا محمد باقر السبروري، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الحجرية.

٥٩ «ذكرى الشيعة»، الشهيد الأوّل، محمد بن جمال الدين مكّي العاملي الجرجسي، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٩ هـ.

«ر»

٦٠ «رجال الكشي»، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزير الكشي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء.

٦١ «رجال النجاشي» أبو العباس أحمد بن علي النجاشي لاسدي الكوفي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٦٢ «رسائل الشريف المرتضى»، السيد المرتضى، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

٦٣ «الرسائل العشاركية»، السيد محمد الفارسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣١٣ هـ.

٦٤ «رسائل المحقق الكركي» المحقق الشافعي علي بن حسين الكركي، مكتبة آية الله العرشي، قم، ١٤٠٩ هـ.

٦٥ «دروسه الناظر وجته المناظر»، عبد الله بن محمد بن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت.

٦٦ «الرياض النضرة في مناقب العشرة»، أبو جعفر أحمد المحمدي الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت.

«ز»

٦٧ «زبدة الأصول»، الشيخ الهادي محمد بن حسين بن عبد الصمد محطوط.

«س»

٦٨ «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى»، ابن إدريس الحلبي أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد، مؤسسة الشر

الإسلامي، قم، ١٤١٠ هـ.

٦٩ «سبب الوصول لشرح نهاية السؤل»، الشيخ محمد بهجت المطيع، المطبوع بدبل نهاية السؤل

٧ «سبب أبي داود» أبو سليمان ابن الاثنت السجستاني الأردني، راجع التراث العربي، بيروت.

٧١ «سبب السفي»، (سبب الكبرى) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي السفي، دار المعرفة، بيروت.

٧٢ «سبب الدارمي»، أبو محمد عبد الله بن بهرام الطوسي، دار الفكر، بيروت.

٧٣ «سبب النجاشي»، أحمد بن شبيب بن علي بن جعفر السبلي، دار الفكر، ١٣٢٨ هـ.

«ش»

٧٤ «شرايع الإسلام»، المحقق الحلبي جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهدلي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٧٥ «شرح الأسماء الحسنى»، الحكيم السيوري، هادي بن مهدي، مطبعة جامعة طهران، ١٣٧٣ ش.

٧٦ «شرح الإشارات والتسيحات»، المحقق الطوسي هبة الدين محمد بن الحسن مركز نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.

٧٧ «شرح باب العبادي عشر»، النافع يوم النشر، هداد بن عبد الله السيوري، مؤسسة چاپ انتشارات آستان

قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ ش.

٧٨ «شرح الشمسية»، محمود بن محمد الزاري، المكتبة حمية الإسلامية، طهران.

٧٩ «شرح تجريد القوشجي»، علي بن محمد القوشجي، مطبعة الحجرية، مكتبة بيدار، قم.

٨٠ «شرح المضام على مختصر ابن الحاجب»، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الصمد، تصحيح أحمد دامر الشهيد

بشيري المدرّس، ١٣٠٧ هـ.

٨١ «شرح الكافية»، رضي الدين محمد بن الحسن لاسر تادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

٨٢ «شرح المقصّل»، الشيخ موفق الدين بن يحيى الحموي، عالم الكتب، بيروت.

٨٣ «شرح المطالع»، قطب الدين محمد بن محمد الزري، مكتبة الكتب، قم.

- ٨٢ «شرح المقاصد». سعد الدين التفتازاني معهود بن عمر بن عبد الله، مشوراب الشريف الرضي، قم، ١٢٠٩ هـ.
- ٨٥ «شرح المنظومة»، المولى هادي بن مهدي السيروي، مكتبة العلامة قم، ١٣٦٩ ش.
- ٨٦ «شرح المواقف»، السيد الشريف، عيسى بن محمد الحرخسي، مشوراب الشريف الرضي، قم، ١٣١٢ هـ.
- ٨٧ «الشفاء»، الشيخ الرئيس، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مكتبة ية لله المرعشي، قم، ١٢٠٥ هـ.
- «ص»
- ٨٨ «صحيح البخاري»، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المعيرة بن يربعة البخاري، دار الفكر، بيروت.
- ٨٩ «صحيح الترمذي»، (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى بن سورة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- «ص»
- ٩٠ «ضوابط الأصول»، السيد إبراهيم الأقروسي، الطبعة الحجرية.
- «ط»
- ٩١ «الطهارة»، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين مؤسسة آل البيت، الطبعة الحجرية قم.
- «ع»
- ٩٢ «العدة في أصول الفقه»، شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة سارة، قم، ١٣٧٦ ش.
- ٩٣ «عوالي اللآلئ المبرزة في الأحاديث الدينية»، أبو فخر محمد بن علي بن إبراهيم الأحماني، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٣٠٢ هـ.
- ٩٤ «صون أخبار الرضا (ع)»، الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن عيسى بن الحسن ابن بابويه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- «غ»
- ٩٥ «المدير» عبد الحسين أحمد الأميني النجفي دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٠٨ هـ.
- ٩٦ «الغنية»، ابن دهر، عر الدين حمزة بن علي بن زرارة الحنفي، المطبوع بديل فالحجوامع الفقهية»
- «ف»
- ٩٧ «فوائد الأصول»، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين لأنصاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣١١ هـ.
- ٩٨ «المصول الفروية في الأصول الفقهية»، محمد حسين بن عبد الرحيم الأصمهاني، الطبعة الحجرية.
- ٩٩ «فوائد الأصول» - تقريرات بحث المحقق النائيني -، شيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣١٢ هـ.
- ١٠٠ «الفوائد الحاشية»، الوحيد البهبهاني محمد باقر بن محمد أكمل، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٣١٥ هـ.
- ١٠١ «الفوائد المبدئية»، محمد أمين الاستر آبادي، الطبعة الحجرية.
- ١٠٢ «فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت» المطبوع بديل المستصفي، محبت لله بن عبد المشكور، دار الحديث، قم، ١٣٦٨ ش.

«ق»

- ١٠٢ «قواعد المعام في علم الكلام»، كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، مكتبة آية لقه المرعشي، قم، ١٤٠٦هـ.
١٠٤ «قاموس اللغة» الفيروز ابادي، محمد الدين محمد بن يعقوب، الطبعة الحجرية

«ك»

- ١٠٥ «الكافي»، ثقة الاسلام الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، دار مصب و دار التمارف، ١٤٠٦هـ.
١٠٦ «الكامل في التاريخ» ابن اثير، علي بن الكرم الشيباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
١٠٧ «كتاب سليم بن قيس»، سليم بن قيس العامري، دار الفنون، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٠٨ «كشف الغطاء عن خطبات مبهمات الشريعة الغراء» الشيخ الكبير كاشف الغطاء، جعفر بن حصر، مشورات الشهيد، اصمهان
١٠٩ «كشف الغمة»، ابوالحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح لإربلي، مكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٨١هـ.
١١٠ «كشف المراد»، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
١١١ «كفاية الأثر في الحسن علي الأئمة الاثنى عشر»، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الحرار القمي الرازي، مكتبة بيدار، قم، ١٤٠١هـ.
١١٢ «كفاية الأصول»، الاحمد المراساني، محمد كاظم، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٤هـ.
١١٣ «كمال الدين و مقام النعمة»، التبحر الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بايويه، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.
١١٤ «كثر العتال في سس الأقوال و الأفعال»، علاء الدين علي السعي بن إحسان الدين المهدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٠١هـ.
١١٥ «كثر العوائد»، الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٦٩هـ.

«ل»

- ١١٦ «لسان العرب»، ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٠٨هـ.
١١٧ «اللمع في أصول الفقه»، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

«م»

- ١١٨ «مبادئ الوصول إلى علم الأصول»، العلامة الحلبي، حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، مكتب الإعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٢هـ.
١١٩ «مجمع البحرين و مطلع الثيرين»، فخر الدين الطريحي، مكتبة المصطفوي، طهران.
١٢٠ «مجمع البيان لمعوم القرآن»، أبو علي الفضل بن الحسن الطوسي، دار المعرفة، بيروت.
١٢١ «مجمع الرواكد و مسج للفوائد»، نور الدين علي بن بي بكر الهوشمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٠٢هـ.
١٢٢ «مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأدهان»، السولي المحقق أحمد الأردبيلي، مؤسسة

الشر لإسلامي، قم.

- ١٢٣ «المعاني»، أبو جعفر أحمد بن محمد حافض البزقي، دار الكتب الإسلامية، قم.
- ١٢٤ «محاضرات في أصول الفقه»، تقريرات بحث تحقيق الحسني - محمد إسحاق الفياض، دار أنصاريان، قم، ١٤١٠ هـ.
- ١٢٥ «المحصول في علم أصول الفقه»، الفهر الرزاي، محمد بن عمر الصيري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
- ١٢٦ «المحلى بالآثار»، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حرم الأندلسي، دار الفكر بيروت.
- ١٢٧ «مختصر المعاني»، سعد الدين معهود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، مكتبة المصطفوي قم.
- ١٢٨ «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام»، السيد محمد بن عبي الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٠ هـ.

- ١٢٩ «المزهر» عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار إحياء الكتب العربية.
- ١٣٠ «مسالك الأفهام»، الشهيد الثاني، زين الدين علي بن حمد العاملي، دار الهدى، قم.
- ١٣١ «المستدرک علی الصحيحین»، الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله دار المعرفة، بيروت.
- ١٣٢ «المستصر من علم الأصول»، أبو حامد محمد بن محمد الرازي، المطبعة الأسيرية بولاق مصر ١٣٢٢ هـ.
- ١٣٣ «مستمك المروء الواقعي»، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مؤسسة إسماعيليان، قم ١٤١١ هـ.
- ١٣٤ «مسند أحمد»، أحمد بن محمد بن فضل، دار المكرمين، قم.
- ١٣٥ «مشارك الشمس»، حسين بن جمال الدين محمد بن خورشيداري، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الحجرية.
- ١٣٦ «مصابيح السنة»، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البصري، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٧ هـ.
- ١٣٧ «مصابيح الأصول»، تقريرات بحث السيد المحقق الحسني - السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مطبعة الجعفري، ١٣٧٦ هـ.

- ١٣٨ «مصادر التشريع الإسلامي» عبد الوهاب خلاف، دار الكتاب العربي، مصر.
- ١٣٩ «مطالع الأنظار» - تقريرات درس الشيخ الأنصاري - الشيخ أبو القاسم الكلانتر، مؤسسة آل البيت، الطبعة الحجرية.

- ١٤٠ «المطول في شرح تلخيص المفتاح» سعد الدين نصاراني مسعود بن عمر بن عبد الله، مكتبة العلمية الإسلامية، طهران، ١٣٧٢ هـ.

- ١٤١ «معارج الأصول»، المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهدلي، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣ هـ.
- ١٤٢ «معالم الدين وملاذ المجتهدين»، الحسين بن زيد الدين العاملي، مكتبة العلامة، قم، ١٤٠٢ هـ.
- ١٤٣ «معجم مقاييس اللغة»، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.
- ١٤٤ «المضي»، أبو محمد بن أحمد بن محمد بن قنانه، دار مكتب العربي، بيروت.
- ١٤٥ «مفاتيح الأصول»، السيد محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت.

- ١٤٦ «مفتاح الباب»، أبو الفتح بن مخلوم الحسبي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ ش.
- ١٤٧ «مقالات الأصول»، الشيخ حماد الدين العراقي، مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.
- ١٤٨ «المكاسب»، الشيخ الانصاري، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، الطبعة الحجرية، تبريز ١٣٧٥ هـ.
- ١٤٩ «منافع ابطال القياس»، ابن حرم الاندلسي، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٩ هـ.
- ١٥٠ «ساجع الأحكام والأصول»، أحمد بن محمد مهدي أبي درالراقي، الطبعة الحجرية.
- ١٥١ «ساجع الوصول إلى علم الأصول»، لإمام الخميني مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٢ هـ.
- ١٥٢ «منتهى الأصول»، السيد حسن الموسوي الجزائري، مطبعة الجهد، ١٣٧٠ هـ.
- ١٥٣ «منتهى الوصول والأمل»، ابن الحاجب جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر الحوي، دار الكتب العمومية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- ١٥٤ «المنطق»، محمد رضا المظفر، منشورات مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨٨ هـ.
- ١٥٥ «منافع العقول»، شرح الهدوشي، محمد بن الحسن الهدوشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- ١٥٦ «المنقول»، محمد بن محمد الزالي، دار الفكر، بيروت.
- ١٥٧ «من لا يحضره الفقيه»، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- ١٥٨ «الموافقات»، أبو إسحاق الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥ هـ.
- ١٥٩ «الموازين في تفسير القرآن»، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٩٣ هـ.
- «و»
- ١٦٠ «نهاية الأصول»، تقرير بحث المحقق البروجردي - حسين علي المنظري مكتبة المصطفوي، قم.
- ١٦١ «نهاية الأفكار» - تقارير بحث المحقق العراقي - شيخ محمد تقى البروجردي مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.
- ١٦٢ «نهاية الدار» في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصمعي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٣٧٤ ش.
- ١٦٣ «نهاية السؤلون بشرح منهاج الأصول»، جمال الدين عبدالرحيم الأسوي، عالم الكتب، القاهرة، ١٣٢٣ هـ.
- ١٦٤ «نهاية النهاية في شرح الكفاية»، الميرزا علي لايرواني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٠ ش.
- «و»
- ١٦٥ «الرواية في أصول الفقه»، الفاضل التوي، عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٣١٢ هـ.
- ١٦٦ «رسائل الشيعة»، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٣ هـ.
- «و»
- ١٦٧ «هداية المسترشدين»، محمد تقى الأصمعي، مؤسسة آل البيت، الطبعة الحجرية.

٦- فهرس الموضوعات

٥	دليل الكتاب
٧	مقدمة الحاشير
٩	مقدمة المحقق
٩	الفصل الأول: علم الأصول و تطوره التاريخي
٩	الدورة الأولى: دورة التأسيس
١٠	الدورة الثانية: دورة التدريس
١٠	الدورة الثالثة: دورة الاستعداد
١٢	الفصل الثاني: حياة الشيخ محمد رضا المظفر
١٢	١ مسبه و مولده
١٢	٢ تربيته الشخصية
١٣	٣ شأته العلمية
١٣	٤ أساتذته
١٤	٥ جميعه منتدى البشر
١٤	٦ مؤلفاته
١٥	٧ شيء حول كتاب «أصول الفقه»
١٥	٨ وفاته
١٦	الفصل الثالث: عملنا في تحقيق الكتاب
١٧	كلمة شكر
١٩	المدخل
١٩	□ تعريف علم الأصول
٢٠	□ الحكم واقعي و ظاهري و الدليل اجتهادي و قديمي

٢٠	□ موضوع علم الأصول
٢١	□ فائدته
٢١	□ تقسيم أبعائه
٢٥	المقدمة
٢٥	١. حقيقة الوضع
٢٥	٢. من الواضح؟
٢٦	٣. الوضع تعييني و تحقيقي
٢٧	٤. أقسام الوضع
٢٨	٥. استحالة القسم الرابع
٢٩	٦. وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص، و تحقيق المصى الحرفي
٣٢	□ النتيجة
٣٢	□ بطلان القولين الأولين
٣٣	□ زياده يصاح
٣٤	□ الوضع في الحروف عام و الموضوع له خاص
٣٦	٧. الاستعمال جميعي و مجاري
٣٦	٨. الدلالة تابعة للإرادة
٣٩	٩. الوضع شخصي و نوعي
٣٩	١٠. وضع المركبات
٤٠	١١. علامات الحقيقة و المجاز
٤٠	العلامة الأولى: التبادر
٤٢	العلامة الثانية: عدم صحة السلب و صحته، و صحة الحمل و عدمها
٤٤	العلامة الثالثة: الإطراد
٤٦	١٢. الأصول اللفظية
٤٦	مهيد
٤٧	لأصول اللفظية و مواردها
٤٩	حجية لأصول اللفظية
٤٩	١٣. الترادف و الاشتراك
٥١	استعمال اللفظ في أكثر من مصي
٥٢	تبيين
٥٥	١٤. الحقيقة الشرعية

٥٦	الصحيح والأعم
٥٨	المختار في المسألة
٥٨	وهم ودفع
٦٠	تبيينان

المقصد الأول: مباحث الإنفاظ

٦٥	تمهيد
٦٦	الباب الأول: المشتق
٦٧	١ ما المراد من المشتق المبحرث عنه؟
٦٩	٢ جريان النزاع في اسم الرمان
٧٠	٣ اختلاف المشتقات من جهة المبادئ
٧١	٤ استعمال المشتق بالمحاذ حال التثنية حقيقة
٧٢	المختار
٧٤	الباب الثاني: الأوامر
٧٤	المبحث الأول: مادة الأمر
٧٤	١ معنى كلمة «الأمر»
٧٦	٢ اعتبار الملوّ في معنى الأمر
٧٦	٣ دلالة لفظ الأمر على الوجوب
٧٩	المبحث الثاني: صيغة الأمر
٧٩	١ معنى صيغة الأمر
٨١	٢ ظهور الصيغة في الوجوب
٨٥	٣ التعدي والتوصفي
٩١	٤ الواجب المهيئ وإطلاق الصيغة
٩٢	٥ الواجب التعييني وإطلاق الصيغة
٩٢	٦ الواجب النفسي وإطلاق الصيغة
٩٤	٧ العور والترحي
٩٦	٨ المرة والتكرار
٩٧	٩ هل يدلّ نسخ الوجوب على الحوار؟
٩٨	١٠ الأمر بشيئ مرتين
١٠٠	١١ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب
١٠٢	الخاتمة: في تقسيمات الواجب

١٠٢	١ المطلق والمشروط
١٠٣	٢ المعلق والمسجّر
١٠٤	٣ الأصلي والتبعي
١٠٥	٤ التخييري والتعيني
١٠٧	٥ العيني والكفائي
١٠٩	٦ الموضع والمصيق
١١٥	الباب الثالث: النواهي
١١٥	١ مادة النهي
١١٦	٢ صيغة النهي
١١٦	٣ ظهور صيغة النهي في التحريم
١١٧	٤ ما المطلوب في النهي؟
١١٨	٥ دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار
١١٩	—
١٢٠	الباب الرابع: المفاهيم
١٢٠	تمهيد
١٢٠	١ معنى كلمة المفهوم
١٢١	٢ النزاع في حقيقة المفهوم
١٢٢	٣ أقسام المفهوم
١٢٤	الأول: مفهوم الشرط
١٢٤	تحرير محل النزاع
١٢٥	المساط في مفهوم الشرط
١٢٧	بدا تعدد الشرط واتحاد الجزاء
١٣٠	نسيها
١٣٣	الثاني: مفهوم الوصف
١٣٧	الثالث: مفهوم الغاية
١٤٠	الرابع: مفهوم الحصر
١٤٠	معنى الحصر
١٤٠	اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته
١٤٣	الخامس: مفهوم العدد
١٤٣	السادس: مفهوم اللقب
١٤٥	خاتمة: في دلالة الاكتضاء والتبعية والإنارة

١٤٥	تمهيد
١٤٥	الجهة الأولى: مواقع الدلالات الثلاث
١٤٩	الجهة الثانية: حجية هذه الدلالات
١٥١	الباب الخامس: العام والخاص
١٥١	تمهيد
١٥١	أقسام العام
١٥٢	١. ألفاظ العموم
١٥٥	٢. المخصص المتصل والمتصل
١٥٦	٣. هل استعمال العام في المخصص مجاز؟
١٥٨	٤. حجية العام المخصص في الباقي
١٦١	٥. هل يسري إجمال المخصص إلى العام؟
١٦١	أ) الشبهة المفهومية
١٦٣	ب) الشبهة المصاديقية
١٦٥	ج) من جوار التمسك بالعام في انتهاء المصاديقية إدا كان المخصص كيناً
١٧٠	٦. لا يجوز العمل بالعام قبل النص عن المخصص //
١٧٢	٧. تعقيب العام يصحير يرجع إلى بعض المراد
١٧٣	٨. تعقيب الاستثناء لجعل متعدداً
١٧٦	٩. تخصيص العام بالمفهوم
١٧٧	١٠. تخصيص الكتاب العزيز بالخبر الواحد
١٧٩	١١. دوران بين التخصيص والنسخ
١٧٩	الصورة الأولى
١٧٩	الصورة الثانية
١٨١	الصورة الثالثة
١٨٢	انصورتان: الرابعة والخامسة
١٨٣	الباب السادس: المطلق والمقيد
١٨٣	المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيد
١٨٤	المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان
١٨٥	المسألة الثالثة: الإطلاق في لجعل
١٨٦	المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟
١٨٧	١ اعتبارات الماهية
١٨٩	٢ اعتبارات الماهية عند الحكم عليها

١٩٢	٣ الأقوال في المسألة
١٩٦	المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة
١٩٨	تبيينها
٢٠٣	المسألة السادسة: المطلق والمقيد المتباينان
٢٠٦	الباب السابع: المَجْمَع والمُتَبَيّن
٢٠٦	١. معنى المَجْمَع والمُتَبَيّن
٢٠٨	٢. المواضع التي وقع الشك في إجمالها
٢١١	تنبيه وتحقيق

المقصد الثاني: الملازمات العقلية

٢١٧	تمهيد
٢١٨	١ أقسام الدليل العقلي
٢١٩	٢ لماذا سئيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟
٢٢١	الخلاصة
٢٢٣	الباب الأول: المستقلات العقلية
٢٢٣	تمهيد
٢٢٥	المبحث الأول: التحسين والتفريع العقلاني
٢٢٦	١. معنى الحسن والقبح و تصوير الراجح منهما
٢٣٠	٢. وأصنافه الحسن والقبح في معانيهما ورأى الأشاعرة
٢٣١	٣. العمل العملي والنظري
٢٣٣	٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح
٢٣٧	٥. معنى الحسن والقبح الذاتي
٢٣٩	٦. أدلة الطرفين
٢٤٢	المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح
٢٤٤	المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم لعقل و حكم الشرع
٢٤٦	توضيح و تعقيب
٢٤٩	الباب الثاني: غير المستقلات العقلية
٢٤٩	تمهيد
٢٤٩	المسألة الأولى: الأجزاء
٢٤٩	تصدير
٢٥٢	المقام الأول: الأمر الاصطلاحي

٢٥٥	المقام الثاني الأمر الظاهري
٢٦٥	المسألة الثانية: مقدّمة الواجب
٢٦٥	تحرير [محلّ] النزاع
٢٦٥	مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصولية؟
٢٦٧	ثمره النزاع
٢٦٨	١ الواجب العملي والمعري
٢٦٩	٢ معنى التبعيّة في الوجوب المعري
٢٧٢	٣ خصائص الوجوب المعري
٢٧٥	٤ مقدّمة الوجوب
٢٧٦	٥ المقدّمة الداعية
٢٧٧	٦ الشرط الشرعي
٢٨٠	٧ الشرط المتأخّر
٢٨٤	٨ المقدّمات المعوّنة
٢٩١	٩ المقدّمه المبادية
٢٩٧	السيعة
٣٠١	المسألة الثالثة: مسألة الصدّ
٣٠١	تحرير محلّ النزاع
٣٠٣	١ الصدّ العامّ
٣٠٥	٢ الصدّ الخاصّ
٣٢٠	المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي
٣٢٠	تحرير محلّ النزاع
٣٢٤	المسألة من الملازمات العقلية غير المستغنة
٣٢٦	مناقشة الكفاية في تحرير النزاع
٣٢٦	فيد المندوحة
٣٢٧	الفرق بين بائي التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع
٣٣٣	الحقّ في المسألة
٣٣٨	تعذّد الصواب لا يوجب تعذّد المحصور
٣٣٩	ثمرة المسألة
٣٤١	اجتماع الأمر والهي مع عدم المتدوحيّة
٣٤٣	حرمة الخروج من المحصور أو وجوبه
٣٤٨	صحة الصلاة حال الخروج

٣٥٠	المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد
٣٥٠	تحرير محل النزاع
٣٥٣	المبحث الأول: النهي عن العبادة
٣٥٧	المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

المقصود الثالث: مباحث الحجّة

٣٦٣	تمهيد
٣٦٦	المقدمة
٣٦٦	١. موضوع المقصد الثالث
٣٧٠	٢. معنى الحجّة
٣٧٣	٣. مدلول كلمة «الأمر» و «النهي المعتبر»
٣٧٣	٤. النظم النوعي
٣٧٤	٥. الأمانة والأصل العملي
٣٧٦	٦. المناط في إثبات حجّة الأمانة
٣٨٠	٧. حجّة العلم فائقة
٣٨٦	٨. موطن حجّة الأمانات
٣٨٩	٩. النظم الخاصّ و النظم المطلق
٣٨٩	١٠. معذرات دليل الاستدلال
٣٩٢	١١. اشتراك الأحكام بين العلم و الجاهل
٣٩٧	١٢. تصحيح جعل الأمانة
٣٩٩	١٣. الأمانة طريق أو سبب؟
٤٠١	١٤. المصلحة السلوكيّة
٤٠٥	١٥. العبويّة أمر اعتباري أو انتزاعي؟
٤٠٩	الباب الأول: الكتاب العزيز
٤٠٩	تمهيد
٤١٠	نسخ الكتاب العزيز
٤١٠	حقيقة النسخ
٤١١	إمكان نسخ القرآن
٤١٤	وقوع نسخ القرآن، وأصالة عدم النسخ
٤١٧	الباب الثاني: السُّنة
٤١٧	تمهيد

٤١٩	١. دلالة فعل المعصوم
٤٢٣	٢. دلالة تقرير المعصوم
٤٢٥	٣. الخبر المتواتر
٤٢٦	٤. خبر الواحد
٤٢٨	أ أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز
٤٣٨	ب دليل حجية خبر الواحد من السنة
٤٤١	ج دليل حجية خبر الواحد من الإجماع
٤٤٦	د دليل حجية خبر الواحد من بناء الفلاء
٤٥١	الباب الثالث: الإجماع
٤٥١	تمهيد
٤٥٢	أما السؤال الأول
٤٥٧	و أما السؤال الثاني
٤٥٩	الإجماع عند الإمامية
٤٦٧	الإجماع المنقول
٤٧٣	الباب الرابع: الدليل العقلي
٤٨١	وجه حجية [حكم] العقل
٤٨٧	الباب الخامس: حجية الظواهر
٤٨٧	تمهيدات
٤٨٨	طرق إثبات الظواهر
٤٨٩	حجية قول اللغوي
٤٩٢	الظهور التصوري و التصديقي
٤٩٤	وجه حجية الظهور
٤٩٥	أ. اشتراط الظن العقلي بالوفاق
٤٩٦	ب. اعتبار عدم الظن بالعلاف
٤٩٧	ج أصالة عدم القرينة
٥٠٠	د. حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإيهام
٥٠٢	هـ. حجية ظواهر الكتاب
٥٠٧	الباب السادس: الشهرة
٥٠٩	الدليل الأول: أولويتها من خبر المعادل
٥٠٩	الدليل الثاني: عموم تعطيل آية التبا
٥١٠	الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار

٥١١	تمهيد
٥١٣	الباب السابع: السيرة
٥١٣	١. حجّة بناء العقلاء
٥١٥	٢. حجّة سيرة المشرّعة
٥١٧	٣. مدى دلالة السيرة
٥١٩	الباب الثامن: القياس
٥١٩	تمهيد
٥٢١	١. تعريف القياس
٥٢٢	٢. أركان القياس
٥٢٣	٣. حجّة القياس
٥٢٣	أ. هل القياس يوجب العلم؟
٥٢٧	ب. الدليل على حجّة القياس الظنّ
٥٢٨	ندليل من الآيات القرآنية
٥٢٩	ندليل من السنة
٥٣١	ندليل من الإجماع
٥٣٥	ندليل من العقل
٥٣٥	٤. مصوص الملة، وقياس الأوليّة
٥٣٦	مصوص الملة
٥٣٨	قياس الأوليّة
٥٤٠	تمهيد
٥٤٣	الباب التاسع: التعادل و التراجع
٥٤٣	تمهيد
٥٤٤	[المقدّمه]
٥٤٤	١. حقيقة التعارض
٥٤٥	٢. شروط التعارض
٥٤٧	٣. الفرق بين التعارض و التراجع
٥٤٩	٤. تعادل و تراجع المتزاحمين
٥٥٣	٥. الحكومة و الورود
٥٥٧	٦. القاعدة في المتعارضين (التساقط أو التخصير)
٥٦٠	٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح
٥٦٦	الأمر الأول: الجمع العرفي

٥٦٩	الأمر الثاني، القاعدة الثانوية للمستعاضين
٥٧٩	الأمر الثالث: المرجحات
٥٨٠	المقام الأول: المرجحات الخمسة
٥٨٧	المقام الثاني: في المقابلة بين المرجحات
٥٩٠	المقام الثالث: في التعدي عن المرجحات المنصوصة

المقصد الرابع: مدح الأصول العملية

٥٩٧	تمهيد
٦٠٢	الاستصحاب
٦٠٢	تعريفه
٦٠٥	مفردات الاستصحاب
٦٠٩	معنى صحة الاستصحاب
٦١١	هل الاستصحاب أماره أم أصل؟
٦١٢	الأقوال في الاستصحاب
٦١٦	أدلة الاستصحاب
٦١٦	الدليل الأول: بناءً على
٦١٩	الدليل الثاني: حكم العقل
٦٢١	الدليل الثالث: الإجماع
٦٢٢	الدليل الرابع: الأخبار
٦٣٦	مدى دلالة الأخبار
٦٤٦	الخلاصة
٦٤٨	تنبيهات الاستصحاب
٦٤٨	التنبيه الأول: استصحاب الكلّي
٦٥٤	التنبيه الثاني: الشبهة البائية أو استصحاب الفرد المردّد

الفهارس العامة

٦٦١	١- فهرس الآيات الكريمة
٦٦٤	٢- فهرس الأحاديث
٦٦٦	٣- فهرس الأعلام
٦٦٩	٤- فهرس الكتب الواردة
٦٧٠	٥- مصادر التحقيق

چکیده

«اصول» یکی از دانش‌های پر ارجی است که طالبان علوم دینی را در مسیر «اجتهاد» مدد می‌رساند و شیوه «استنباط» را تعلیم می‌دهد. فقیهان شیعی در طول هزار سال تلاش اصولی، کتاب‌های فراوانی نگاشته‌اند که بیشتر آنها «پژوهشی» اند و خلصت «آموزشی» ندارند. اصولیان معاصر هم یا توجه به شیوه‌های آموزشی جدید، آثار بدیع و تازه‌ای خلق کرده‌اند که یکی از آنها «اصول فقه» تألیف علامه نواندیش محمد رضا مظفر است.

این کتاب تاکنون بارها چاپ شده است، اما طبع کتونی آن را مؤسسه بوستان کتاب با تصحیح و ویرایش جدید، ههده‌دار شده است.

مؤسسه بوستان کتاب



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیده کشور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهید، ص ۹۱۷

تلفن: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵، فاکس: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴، پخش: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۲۲۶

اصول الفقه

ویرایش دوم

علامه محمد رضا مظفر
تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری
مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

بوستان کتاب

۱۳۸۷

Abstract

"The Principles" is an invaluable discipline of knowledge that helps students of religious sciences on their way towards "ijtihād" (attaining the authority to issue fatwās, or religious legal rulings), and teaches them the methods of "istinbāt" (the ability to extract legal rulings from their sources). Shī'ah faghīhs (jurists) have written numerous books on the science of "the principles" in their endeavors of the last millenium. Most of these books are research-oriented though and do not have the necessary educational qualities for students. Having new educational methods in mind, contemporary experts on "the principles" have created new innovative works one of which is "The Principles of Figh'h" written by the inventive 'Allāmah, Muḥammad Rida al-Muthaffar.

This book has been printed many times over and again. However, this time Būstān-e Ketāb Publishers has had the honor to publish this latest newly revised edition.

The Publisher

مرکز تحقیقات کتب و نشر اسلامی

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

Uṣūl ul-Figh`h

fi

Mabāḥith ul-Alfāḥ-i va l-Mulāzimāt il-‘Aghliyyah
va Mabāḥith ul-Hujjat-i va l-Uṣūl il-‘Amaliyyah

The Principles of Figh`h

Concerning

Discussions of Phraseology & Rational Requisites
and

Discussions of Proof & Practical Reasons

Second Revised Edition

‘Allāmah Muḥammad Rida al-Muthaffar (GH)

Research

‘Abbās-‘Alī az-Zāri‘Iyis-Sabzawārī

Būstān-e Ketāb Publishers

1387/2008